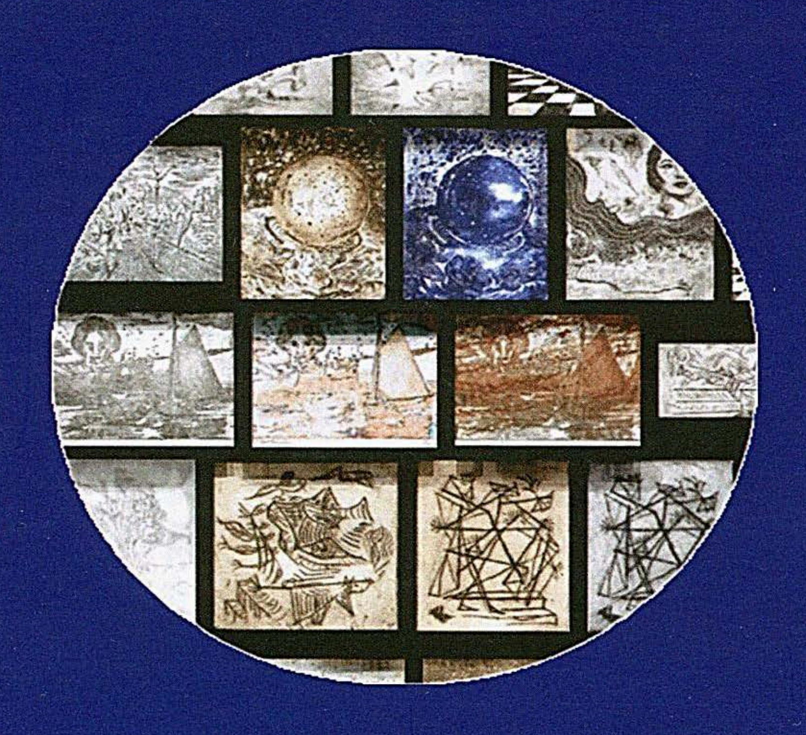
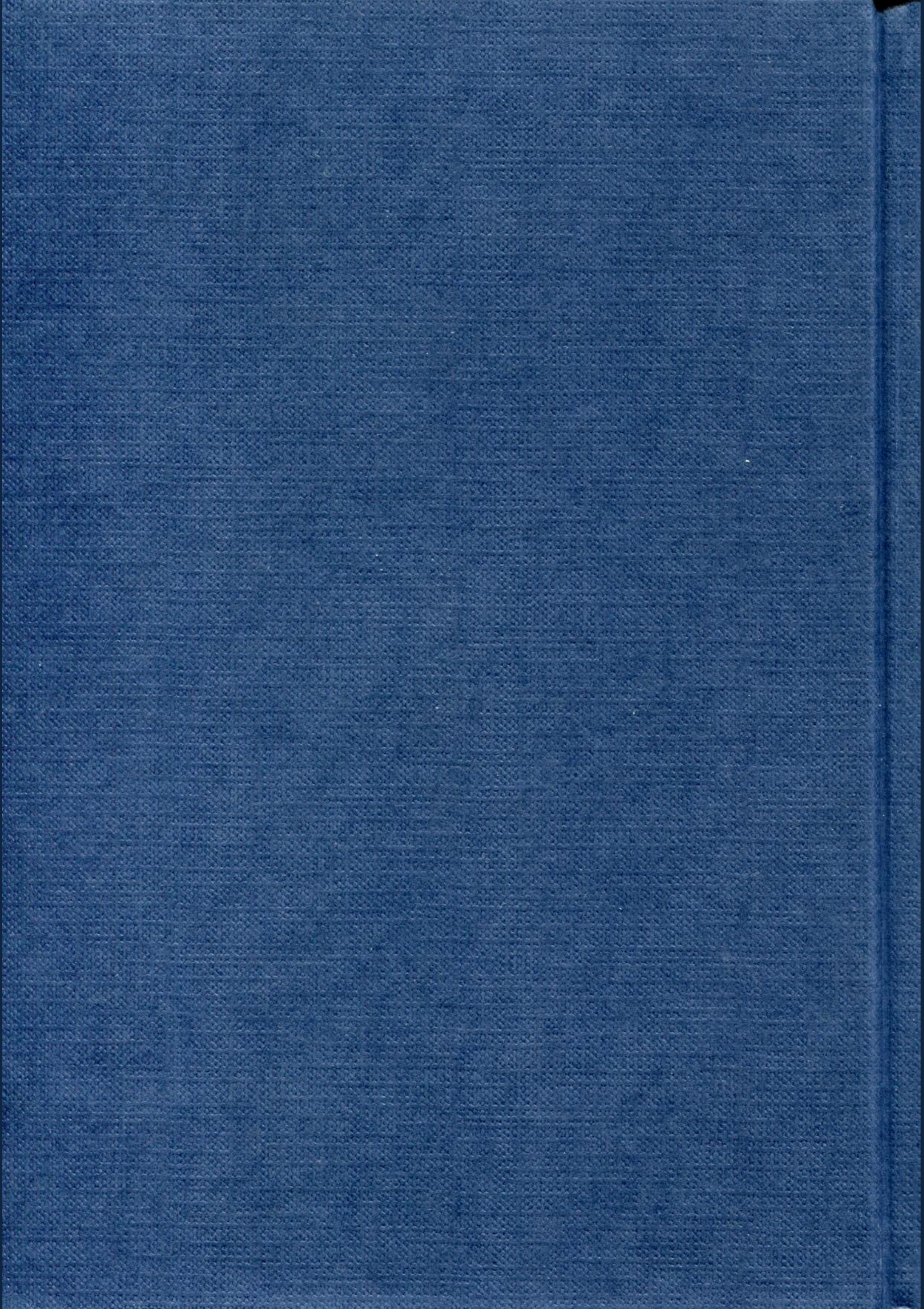
ميشال مسلان

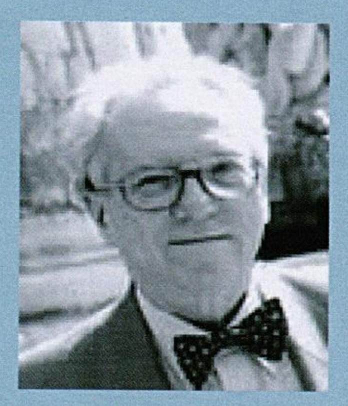
علم الأديان

مساهمة في التأسيس



ترجمة: عزّ الدين عناية





ميشال مسلان

مواليد عام 1926 في فرنسا، شغل منصب عميد في جامعة السوربون، باريس.

مؤرّخ أديان ومتخصّص في الإناسَة الدينية. له عدّة مؤلّفات منها:

- "المسيحية في الإمبراطورية الرومانية" 1970.
- "الكنيسة تروي تاريخها" 1978، بالاشتراك مع جاك لوي.
- "الألوهية في التجربة الإنسانية" 1988.
- "الأساطير التأسيسية لدى البشر" 2007.

لتحميل مؤلفات أعلام وقادة الفكر

من الرابط التالي

زاد المعرفة

علم الأديان

مساهمة في التأسيس

لـ ميشال مسلان

ترجمة: د. عزالدين عناية





علم الأديان

مساهمة في التأسيس

لـ ميشال مسلان

الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م
ردمك 978-9953-68-367-0

كلمة:
ص.ب ٢٣٨٠ أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة
هاتف ٦٣١٤٤٦٨ ٢ ٩٧١+ **فاكس** ٦٣١٤٤٦٢ ٢ ٩٧١+
www.kalima.ae
المركز الثقافي العربي:
بيروت - **هاتف** 352826 1 961+ / الدار البيضاء - **هاتف** 2303339 2 212+
Email: cca@ccaedition.com

يتضمن هذا الكتاب ترجمة عن النص الأصلي الفرنسي لكتاب
Pour une science des religions
Michel MESLIN

إهداء الترجمة

إلى الزيتونة والقرويين والنجف والأزهر

المحتويات

توطئة 11

الإنسان والمقدّس 13

تاريخية تاريخ الأديان 27
1- النقد الديني القديم 29
2- العقلانية والشعور، الفرد والتاريخ 42
3- علم النفس والأرواحية 55
4- المجتمعات والدين 72
أ- علم الاجتماع الوضعي 72
ب- علم الاجتماع الجدلي 82
5- اللامعقول في المقدّس 86

المقاربات الحديثة للظاهرة الدينية 101
1- المعطيات الاجتماعية للظاهرة الدينية 105
أ- الاقتصاد والدين 106
ب- التحليل السوسيولوجي للأنماط والبنى الدينية .. 122

ت- بنية الكنيسة 127
ث- بنى التنازع: النّحل 134
2- التحليل النفسي والدين 141
أ- القراءة الفرويدية للدين 141
ب- الإيمان بعد فرويد أو الإناسة النفستحليلية 151
ت- علم النفس التحليلي والدين أعمال ك.غ. يونغ 159
3- الظواهرية الدينية وعلم تشكل الظواهر الدينية 170
أ- الظواهرية والدين 170
ب- الظواهرية الدينية وتاريخ الأديان 174
ت- علم تشكل الظواهر الدينية 177
4- التاريخ والبنية: المقارنة 186
أ- التاريخ والبنية 191
ب- أنسنة الإلهي 198
5- التحليل البنيوي والمقدّس 205
أ- البنية والرمز 205
ب- الفكر الأسطوري 207
ت- البنيوية والمقدّس 216

الأساطير والرموز 243
1- الرمزيّة الدينية 245
أ- الوظيفة الرمزيّة 245
ب- النظريات النفستحليلية للرمزية 252
ت- تأويلية الرموز الدينية 260
ث- جدوى الرمزي 269

2- الأساطير 273
أ- وظائف الأساطير 274
ب- موت الأساطير 288
ت- الأسطورة والإيمان المسيحي 296
ث- الانبعاث الأسطوري المعاصر 302

خلاصة
حول الإناسة الدينية 311

توطئة

لا يزال التناول العلمي للمقدّس وللظّواهر الدينية شبه غائب في الفكر العربي. وهذا يطرح تساؤلاً في مستهلّ الألفية الثالثة: ضمن أي عتاد رؤيوي ندخل المنافسة الحضارية المطروحة ورؤيتنا تشكو من قدامة المناهج والانحصار في دوائر تأويل ضيّقة؟ إذ يستمرّ التعامل مع التجربة الدينية، دون تقدير لعمقها وثرائها، وهو ما يستوجب السّعي لإعادة النظر في أدوات وتحولات تلك الظاهرة بما ينسجم مع التحولات التي حصلت للإنسان كفرد، وللمجتمعات.

تكشف الحالة عن فراغ إبستمولوجي، برغم الحاجة الأكيدة والنفعية لخوض غمار التجربة العلمية، إذ تكاد تنحصر المقاربة للدين في المتابعة الداخلية. بقي فيها العقل، بمقاربَتيه الإيمانية أو العَلمانية، يطوف حول المناهج القديمة، التي تبلورت مع العلوم الشرعية وفي أحضان أدب الملل والنِّحل. بشرحها حينا أو بإعادة النظر فيها حيناً آخر، دون الخروج عن أطرها الكلاسيكية أو التنبّه إلى محدودية قدراتها، في متابعة الكائن الديني وظواهر المقدّس، ولا نجد، إلا في حالات محدودة، تطلعاً إلى تدشين منهج تعامل محدث.

ذلك ما أجّل حتى الراهن ظهور «علوم دينية» في الفكر العربي، بالمعنى الابستمولوجي للكلمة، مثل: علم الاجتماع الديني، أو الإناسة الدينية، أو تاريخ الأديان، أو علم النفس الديني، أو علم مقارنة الأديان وما شابهها.

من جانب آخر، قطع الغرب شوطاً بعيداً في هذا الميدان، قلّب فيه التجارب الدينية للبشر من أوجه مختلفة وزوايا عدّة، وصاغ بشأنها الموسوعات والقواميس والإحصاءات والمؤلّفات، وخصّص لها أقسام الدراسات ومراكز الأبحاث في جامعاته وخارجها.

تأتي هذه الترجمة، لكتاب يعدّ من الكلاسيكيات في مناهج دراسة الظواهر الدينية، محاولة لحفز التناول العلمي لدى الباحثين العرب. فالمؤلِّف مشهود له بعمق تفكيره وعلميته، وقد أشرف على عدّة موسوعات كما تولى عدة مهمات في مراكز الأبحاث والجامعات الغربية.

فهو من المساهمين في بلورة المنهج الشامل لعلم الأديان، الذي يتطلّع للإحاطة بالتجربة الدينية للإنسان، بما يرنو له هذا العلم من تأسيس أداة عقلية جديدة، تتناول «الكائن المتديّن» والمقدّس المُعاش.

المترجم

الإنسان والمقدّس

هذا الكتاب هو مبادرة لفهم الظاهرة الدينية المستمدّة من مختلف التجارب في شتّى الثقافات الإنسانية، ذلك ما يظهر من خلال عنوان الكتاب بصورة إجمالية. فمادته المتنوعّة تهدف بالأساس لدراسة مناهج تحليل الإنسان المتديّن وفهمه، هذه الظاهرة الكونية الشيوع، ذات الطابع المفارق والملاصقة للإنسان المدرَك في أبعاده الكلّية والجماعية، داخل واقع مُعاش. وكذلك يهدف الكتاب إلى الإلمام بشيء يبدو متجاوزاً للإنسان ومنظوراً إليه على أساس أنه واقعة متعالية وهو المقدّس.

وفي جوانب أخرى، ما نرنو إلى تحليله وفهمه، مجموع العلاقات الحميمة التي تصل الإنسان بما يتبدّى لديه من واقع متعال عبر مسار تاريخه، كذلك متابعة أسباب تلك العلاقات ومؤثّراتها على السلوك الإنساني. ولبلوغ ذلك أَوَليس من الأوْلى التعريف المسبق للدين وتحليل أسس الاعتقاد المدرك على أساس يقيني، إضافة إلى تأكيد حضور موضوعة كل إيمان؟ فخلافاً لرؤى البعض فإني لا أرى بعض المساعي موفّقة[1]، لأنه ليس فقط كون التعريف العام للدين لا يكون إلا بصفته محاولة تقريبية وغير وافية بالغرض، حيث الكلمة حمّالة أوجه، ولكن لأن أي عرض عِلمي

للميتافيزيقي هو تشويه وزيغ بعملية البحث العلمية. إذ من الجلي أنه لا يتيسر لنا الإلمام بتجربة الإنسان الدينية إلا عبر ما يتجلى بواسطة منظومات تعبير نظرية، سواء كانت مفاهيمية أو طقوسية أو رمزية، باعتبارها تمظهرات للغات الإنسان. فالعديد من التأويلات ضرورية لفهم مختلف تلك اللغات، التي عبّر الإنسان بواسطتها عن علاقاته بالمقدّس، ساعياً من خلالها لدحض القلق العميق الذي يكتنف وجوده، بحسب تعبير هايدغر، داخل كون قُذف فيه وأُسلِم للموت. ذلك أنه لا يمكن إدراك كنه رؤيا حلم ما، إلا عبر لغة الحالم الصاحي، بالمثل لن تتم لنا معرفة المقدّس إلا عبر الإنسان الذي يعبّر عنه. فهذا المقدّس متجل عبر مفاهيم وأساطير ورموز، غير حاضرة لدى الإنسان المتديّن إلا في أشكال كلام أو تخمينات أو ترميزات فكريّة، تَنْزع قرباً أو بعدا من وعن موضوعها، وليست سوى تمثّلات إنسانية لواقعة تبقى في ذاتها خلف ستار التخفّي، بالنسبة للإنسان الساعي لربط فعله بها، فالمقدّس هو تعبير عن علاقة.

يبدو من الأساسي التمييز بين حركتي الفعل الديني: فهم المقدّس من طرف الإنسان وإدراكه كواقعة موضوعية متعالية، عبر تجربة عقلانية أو عاطفية، شعرية أو رمزية من ناحية، والتعبير الذي يعطيه لتلك الواقعة بجعله ملازماً لها من ناحية أخرى. فذلك الفهم الذي يشكله الإنسان عبر اللغات المختلفة، ليس مجرد عملية وصف للمقدّس، كأمر خارجي عنه، وإنما هو في ذات الوقت شهادة عن العلاقة بينه وبين شيء آخر، بحسب ادراك متميز يرمي من ورائه لتغيير حياته. فكل معرفة بالمقدّس هي تجربة مع قوة متعالية، بحسب السياق الطبيعي للأشياء. هذه القوة التي تغير كل

ما تتجلى عبره، إنساناً، حيواناً أو جماداً، وتحدد مواقف خاصة بالإنسان من جنس الحب والخوف أو الرغبة في التملك. فإشعاعية المقدّس تبدو نافعة وضارة في الوقت نفسه، إذ الوظائف الأولى للطقوس والتي هي نتاجات إنسية لها دور التقريب، هكذا تتجلى ازدواجية الظاهرة الدينية، حيث لا يسعنا الإحاطة بالمقدّس إلا عبر ملاقاته عند تواجد الإنسان ذاته فنستطيع تحديد مجالاته، بتحليلات ذات طابع لغوي أو تاريخي أو اجتماعي. وبذلك نتمكن من دراسة مختلف أنظمة التمثلات الدينية مبرزين جميع مظاهر الشبه بينها. لكن الذي ندركه عبر الإجابات المصاغة من طرف الإنسان لتلطيف وطأة وجوده، هو المقدّس المعاش، الحاصل تاريخياً داخل زمان وفضاء معينين وحيث التعبير عنه ناتج في جانبه الأكبر عن الثقافة الأصلية للإنسانٰ المتديّن، إذ ليس هناك بحسب هذا السياق أي دين قابل للتحليل العلمي إلا عبر مختلف الخبرات الدينية للإنسانية، لأننا لا نستطيع فصل الدراسة العلمية للفهم الإنساني للمقدّس المعطى عن الذات، إذ الأصل الفعلي لكل خبرة هو الإنسان. إننا لن نبلغ أبداً انعكاس المقدّس، العسير الإدراك، في ظل تشوّش المسارات الفردية والجماعية للإنسان، هذا الفريد الساعي للبحث عن مثال مطلق ومتعالٍ. إذ الحاصل أنه خلال العمليات التحليلية للتشكلات والتمظهرات الدينية للإنسان ننتهي دائماً إلى نواة عصية عن الكشف الإنساني، والتي تشكل المكون الأساسي للإنسان المتديّن الذي يؤسس خصوصيته، رابطاً إياها بأمر متعال ألا وهو المقدّس، الأصل الجذري للتعبيرات الأسطورية والمنيع التحصن الذي لا يتيسر إدراكه موضوعياً في تعددية المعتقدات والطقوس. نخلص إلى أن دراسة الإنسان المتديّن تمثل، برغم انفتاحها على

العجائبي، أحد الفروع المهمة للعلوم الإنسانية في عصر تطمح فيه هذه الأخيرة لإعطاء تفسير شامل للإنسان. فعلم الأديان مطالب بالاندماج ضمن الخطاب الإنساني حول الإنسان، وهذا مما يلزم بدقة تحديد موضوعه ووظائفه.

بدءاً من اللازم إثارة مسألة المفردة، فمصطلح علم الأديان هو الترجمة الحرفية للكلمة الألمانية -*Religionswissenschaft*- المستعملة للمرة الأولى من جانب ماكس مولر سنة 1867م، والتي تبدو مستعصية على الترجمة. ففي نفس الفترة وفي فرنسا، نجد أ. برنوف ينادي بتأسيس «علم للعناصر المتفرقة بعد، والتي يبدو أنها لأول مرة تم نعتها بفضلنا علم الأديان»[2]. لكن حقيقة التقاليد الجامعية الفرنسية المصبوغة بالنظريات الوضعية قد حبذت طويلاً تسمية «تاريخ الأديان» ثم «التاريخ المقارن للأديان»، معلنة عن تقدم خالص باتجاه تحليل متكامل للوقائع الدينية. ولئن كان هذا المصطلح يبدو لنا حاليا بالغ التقييد فمن اللازم تأكيد مدى خضوع علم الأديان لتاريخ الأديان، أي المعرفة الاختبارية للمقدّس المعاش، المبني بفضل دراسات علمية جادة بخصوص جميع الأشكال الدينية المعروفة في الواقع الإنساني الراهن، كما في مواضيعه المختلفة التي تمكننا منها الوثائق التي في المتناول. فتاريخ أديان الشعوب ومعابدها يجيب عن إدراك وضعي متسلسل في الزمن وعبر فترات مميزة ويرنو لرسم تطور للمعتقدات والطقوس ولتسلسلها، إضافة للعقائد والمؤسسات. ومهما كانت مزاياه فهو بعيد عن تغطية جميع حقول سلوكات الإنسان المتديّن.

فعلم الأديان لا يسعه الاكتفاء بوصف مختلف الخبرات الدينية الإنسانية، أو أن يتوقف عند حدود المقارنة على صعيد

التطور التاريخي. لأن تلك الوقائع الدينية، المجرودة والمصنفة والمقارنة واقعة في الزمان والمكان، وهي ملازمة للإنسان المستعمل لجميع بناه النفسية والعقلية للتعبير عما يعيه غالباً دقيق الوصف. لقد ذكرنا أن كل تعبيرة للمقدّس ليست سوى تأويل إنساني، فالتحليل الذي نستطيع فعله مثلاً للتعبيرات الرمزيّة يبين بوضوح الرابطة الأساسية. فكل مواسم التجلي الإلهي وكل أشكال القداسة هي تاريخية، لأنه حالما يدخل الإنسان معها في تجربة المقدّس، يتداخل الكشف التام، المتحول إلى تاريخ، بواسطة الإدراك الواعي. مهما كانت قوة إكراه التقاليد، المنقولة عبرها التجربة الدينية، فإن محتواها محكوم عليه بالتأثر بعوادي التعاقب الزمني. إذ المسألة متعلقة بمعرفة ما إذا كانت آثار الزمن الآتية على مختلف أشكال تعبيرات المقدّس مواصلة سيرها حتى التحوير العميق للرؤية الموضوعية التي يشكلها الإنسان. وبذلك ندرك أن قيمة الأبحاث ذات الصبغة النفسية، ليست فقط لإيضاح أنواع تعبيرات المقدّس ولكن لفهم مختلف التنوعات. إذ يتعذر على علم النفس التعرض لتحليل الوقائع الدينية إلا حيث تستوقفه في السياق الوجودي. فإمكانية المتابعة من طرفه غير ممكنة إلا عند نقطة التداخل مع السياقات الإنسانية. وهو بالعكس مؤهل لفك طلاسم المقولة الرمزيّة، فعلم نفس البواطن يكشف لنا فعلاً التطور قدماً، الواعي منه واللاواعي، الفردي أو الجماعي لمختلف الصور والرموز وأشكال التمثيل التي هي بمثابة الأحلام للإنسان التاريخي. فكيف لا يكون لذلك اللاشعور الأثر على سلوك الإنسان المتديّن؟ وهل من المتيسر فرز تحليل المقدّس المعاش عن معرفة مجال ذلك النموذج الأصلي واللاّواعي؟

ليس في الإمكان حصر تحليل الظواهر الدينية عند حدود السلوكات الفردية، مهتدين بما توفره من توضيحات نظريات التحليل النفسي، أو حصر الظواهر الدينية في مَنبَذ يعزلها عن أنشطة بشرية أخرى. فالوقائع الدينية تتجلى عبر التجمعات البشرية بحسب بعد جماعي من اللازم دمجه ضمن بحثنا. فلا تتحول الظواهر الدينية طبعاً إلى ظواهر اجتماعية بمجرد تعدد الأفراد، إذ ليس تواجدها مؤسساً على الناحية الكمية. فأهمية التعبد الإمبراطوري في روما لا يفسر فقط بتعدد الأفراد الذي يقرّون بألوهية قيصر، ولكن باتخاذه قيمة أكبر في الوجود اليومي لعالم موحد بفضل روما، بوصفه العبادة المقدمة من طرف كافة القوى العسكرية والتشريعية والقانونية، فهو يمثل العامل الأكثر دلالة على الولاء السياسي وإحدى الروابط المهمة للتماسك الاجتماعي بين كافة المتشاركين في الثقافة الرومانية. نجد بيسر نماذج أخرى، تبرز أن الظواهر الدينية في تمظهراتها تشكل وعياً جماعياً ذا صبغة عامة وإلزامية. فالتمييز والاضطهاد للمنشقّين والهراطقة والمنبوذين يتخذ أشكالاً عدة. إذ من الجلي أن كل حياة دينية في جزئها الأكبر هي تنظيم لعلاقات الإنسان مع أهله كما هي بالمثل مع القوى العليا للمقدّس. الحالة جلية في الأوساط الدينية، حيث الاستحواذ على المقدّس يبقى حكراً على نخبة صغيرة من المختارين ومن السّدنة المنتقين والحائزين قدرات وسلطات نموذجية. فإحدى النتائج المهمة التي سنعاينها مع المدرسة الاجتماعية الفرنسية إبرازها ان في أسس الوقائع الدينية تنبني روابط اجتماعية، فذلك المكتشف اليقيني بفضل دراسة المجتمعات البدائية الأسترالية يتواجد أيضاً في ثقافات أخرى،

وهو ما يؤكده مثال العبادات الشرقية، إذ نجاحه في العالم القديم يفسر في مجمله باقتراحه كروابط اجتماعية مستحدثة بين المؤمنين والله، وبين المؤمنين أنفسهم أيضاً، روابط تعلو التنظيم الديني الجماعي وملزمة للمدينة القديمة. وتبعاً لذلك فمختلف اللغات التي يعبر الإنسان بفضلها عن وعيه بالمقدّس أوليست وسيلة لمخاطبة صحبه بحقيقة خبرته الفردية؟

بالتالي نستطيع أن نتساءل عن موقع الإنسان المتديّن في النسيج الاجتماعي، أين يتغلغل نشاطه كإنسان، وأن نطرح التساؤل بشأن النصيب الذي يأخذه المجتمع في وعيه بالمقدّس. فلدى الإغريق القدامى كانت عملية القتل بمثابة الإثم الذي يطرد الجاني من الجماعة الدينية قبل أن يعتبر مذنباً مستحقاً للعقوبات الجزائية الصادرة عن محكمة المدينة، وهي دلالة جلية على التغيرات الممكنة في البنى الدينية تحت تأثير حركية المجتمع. بكل جلاء فالإجابات متنوعة ومختلفة، إذ المقدّس متيسر ومتعذر بواسطة الإنسان الناشط في المجتمع، أو بواسطة الفرد المتحرر من الإكراهات الدينية الجماعية. غير أن أهمية المواقف الجماعية باتجاه العالم والمال والحرب والحب، أو بالرفض لها أحياناً من طرف أناس يتشاركون في نفس الخبرة الدينية، تشهد على الأهمية القصوى للبعد الاجتماعي الذي من واجب علم الأديان أن يوليه عناية.

فتلك النقاط المحددة بطريقة مختصرة تبرز عبر مختلف التساؤلات المطروحة أن علم الأديان يقبع عند ملتقى مباحث شتى، من تاريخ وظواهرية وعلم نفس وعلم اجتماع، موظفاً مناهجها وإضافاتها ومؤكداً أصالته النوعية أمامها. فإذا ما كانت

مهمته تتجاوز الأحكام المتعلقة بتطورات العقل الإنساني بخصوص حيازته الحقيقة الميتافيزيقية أو اللاهوتية، فإنه يرنو لتجاوز المعطى الاختباري للوقائع الدينية قصد بلوغ الفهم الداخلي للمقدّس المعاش. فدوره يتجاوز مختلف النظم الدينية المعروفة إلى البنى الأساسية، من طقوس وأساطير وعقائد ورموز، لبلوغ تحليل المحتويات المعاشة ذاتياً من طرف الإنسان المتديّن، أي ما يشكل الجزء الأكثر حيوية في تلك البنى والنظم الدينية. فهذا المشروع طموح وشاسع كموضوعه تماماً، عالم المقدّس فضاء الإنسان الديني، المتعدد بتعدد الآفاق والثقافات البشرية. وهذا ما يحدد بوضوح التميز الذي يفصل علم الأديان عن أية رؤية لاهوتية، والتي نطمح حيناً لجعلها الآلة والخادمة المطيعة لحجاجية ساذجة بلهاء. طبعاً فللوهلة الأولى يبدو الثنائي يتناولان الوشائج الرابطة بين الإنسان والله أو ما يتعلق بالإلهي، لكن في الواقع اختلافات جمة بينهما، فاللاهوت هو خطاب الإنسان بخصوص الله، هدفه بالأساس روح الدين، المعتبر جامعاً وشاملاً لليقين كما يؤكده بعضهم في أيامنا. فمهمته الأساسية ليست في مخاصمة الجماعة المدنية والدينية ولكن تتمثل في وضع قواعد الاستدلال وتحديد موضوع الإيمان وإدراكه عقلانياً، بغية تقديم أخلاق في وصال مع ما يتصور أنه الحقيقة. باختصار اللاهوت علم معياري سياقاته مشروطة دائما بمدى ما يتمتع به الإيمان من صدق، وبالخاصية التي يتمتع بها فهو مانع وغالباً ما يكون واحدياً. أما علم الأديان فلا يستطيع أن يكون محل إجلال أو إدانة، بسبب الموضوعية العلمية العليا التي تصبغه. إذاً مسعيا الدراسة العلمية واللاهوتية مختلفا السياق، فحقل دراسة علم الأديان يتميز كلياً عن

المقاربات اللاهوتية من الناحية النوعية والكمية، فهذا الشكل الأخير يجيب عن سؤال: ما الواجب علينا الإيمان به؟ ولماذا ينبغي علينا الإيمان بذلك؟ في حين أن علم الأديان يهتم بكل ما هو معتقَد من طرف البشر. إنه بفضول خالص ان بعض المؤمنين يحكمون جزافاً وبحيف على علم الأديان، متعللين بأن تحاليل المشتغلين بهذا العلم تطمس القيم الدينية، جارفة إياها إلى مستوى التمثلات المبتذلة ومنتهية بها إلى مستوى من النسبية الموسومة بالريبة، في حين أن معنى المقدّس يُستجلى ويقوّى ويُغنى ويصير إدراكه أفضل بالمسعى المتعدد لعلم الأديان، بفضل التقدير الذي يوليه هذا الأخير للإبداعات والمفاهيم الدينية للبشرية(3). فعلم الأديان ينتهي حقيقة إلى فهم أكثر حداثة وإحاطة لما يقدمه كل دين لأتباعه، باحثاً قبل كل شيء عن التقاط معاني اللغات الدينية ومفادها العميق بغية فهم أوضح. فهو يحلل ويقارن ويوضح ويسبر الأغوار محاولاً أن يتفكر في الأمر بطريقة تحليلية صارمة توصل إلى توليف، عابراً من مستوى اختبار المقدّس المُعاش إلى مستوى فهمه، في مسعى لأن يبدل، بحسب العبارة البليغة لجون باروزي، ما هو معطى ظاهرياً بما هو معطى فعلا(4).

نأتي بسرعة إلى التلميح أن البحث والفهم للإنسان المتديّن يمثلان واقعة عينية للتحليل العلمي، إذ إن هذه المبادرة تتشكل عبر ثلاث محطات متتالية، الرسم المختصر للخطوط الكبرى لتاريخية تاريخ الأديان، الجلية أهميته. وقد أتينا على تلخيص النظريات المختلفة منذ عهد الإغريق القدامى، لما للمسألة من أهمية بما شغفت به العديد. فالقرون الأخيرة خاصة، والتي شهدت بفضل ظهور علوم الإنسان وانبلاجها تعدداً للتحاليل والأوصاف للظواهر

الدينية. وقد كان للتحفزات أثرها على هذا البحث المهم، إذ كانت غالباً ما تتلاقى مع المتطلبات المنهجية معلنة عن إرساء تفسير موحد بينهما. وهكذا تنامى الوهم بأن هذا المفتاح وحده القادر على فتح خزينة الإنسان الديني وكشف سرها المكتوم. فمن اللازم إيضاح أهمية مختلف تيارات تفسير الظاهرة الدينية وتبيان مؤثراتها وحدودها. كل هذا من أجل إبراز كيف أن علم الأديان بخطاه التئيدة استطاع أن ينجم من بين عديد المباحث الأصلية والدخيلة، حتى يتأسس كعلم أصيل مستقل بمناهجه كما في موضوعه. ثم بعد ذلك سنتناول بمنهج تحليلي نقدي المناهج الأساسية الحالية الساعية لمقاربة وتفسير الواقعة الدينية، ساعين قدماً باتجاه سبر أغوار بنى الظاهرة ومحاولين تحديد دور ووظيفة الأساطير والرموز فيها.

فصورة هذا الكتاب المجازية ذات قيمة عندي، فهو بمثابة معزوفات أرغن، ليس بشكل افتتان بنيوي مستحضراً في ذلك إيحاء ليفي ستروس حول الخصائص المشتركة بين الأسطورة والموسيقى[5]، ولكن بسحر وانجذاب عميقين كأني أكتشف أمراً ذاتياً، عليه فقط يعود أمر تعقد وثراء الخلق الرائع الذي أبدعته العبقرية الإنسانية. ولكن لدواع منهجية جلية، فإن مختلف تقنيات بحث الظاهرة الدينية التي تتآزر لتشكيل علم الأديان، هي بمثابة الآلات أو الألاعيب التي يتحتم علينا معرفة جميع إمكاناتها. تستدعي العملية في مستهلّها عرض المحور الأساسي والخيط الرابط بين أجزاء هذا الكتاب، ألا وهو الإنسان المتديّن. أما البحث الذي يلي فهو يسمح بتحديد المواضيع الأولى لمبحثنا، فالطابع السامي والجاد لهذا الشكل العتيق يبدو أنه يلتقي مع

الرسوم القديمة التي حاول الإنسان منذ القدم أن يرسم علاقته بالمقدّس من خلالها. فهذا الحشد الهائل يحدد لاحقاً وحدة موضوع الظاهرة الدينية، المستعادة والمعالجة بتمايز بحسب المناهج الأساسية الحالية. فالارتجال الحر والمنظم حيناً، حيث الإبداع المزدوج، يسعى أن يستغل بطريقة منتظمة الموارد المتاحة بفضل التأويليات الحالية حول موضوعين، والمختارة إرادياً لسبب أهمية جدة الأبحاث المقترحة. أما الجزء الختامي فهو يتحدد بتكثيف المباحث المعالجة مبرزاً جليّاً إلى أي مدى ترتبط مسألة المقدّس بالإناسة.

فهل من اللازم إبراز أن هذا البحث يعبر في النهاية عن اختيار شخصي بين فهرسة عالمية ثرية. إذ لم أُولِ شأناً فيه إلا لما رأيت أنه أساسي، وأنا على وعي بهنات أي سعي، كما أني على يقين أن بعض الصمت ليس بفعل الجهل ولكن يعبر عن رفض الخوض في المجادلات. فهذا المبحث يطمح لإرساء بعض الانتظام في حقل تشهد فيه أدبياته تضخماً في الوقت الحالي.

مرجعية إضافية

تمّ ضبط فهرسة عامة في مستهل الجزء الأول لسلسلة «مانا» من طرف:
Ch.-H. Puech, collection Mana, *La Religion égyptienne*, Paris, P.U.F., 1944, p.XVI à XLIII.

وكذلك كتاب:

R. Caillois, *L'Homme et le Sacré*, coll. Idées, 50

وكذلك كتاب:

Mircea Eliade, *Le Sacré et le Profane*, coll. Idées, 76.

تمثل كل من هذه الأعمال مقدمة للمسألة الدينية عند الإنسان، يضاف إليها:

Prologomènes d' A. Brelich, *Histoire des religions*, tome 1, p.3 à 59, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, 1970.

هوامش (الإنسان والمقدّس):

(1) هكذا مع:

Pinard de la Boullaye, *L'Etude comparée des religions*, tome II, p.5, Paris, 1925 .

وحديثاً مع:

B. Minozzi, *Introduzione allo Studio della Religione*, Firenze, 1970, p.5.

فمعه يستنكف علم الأديان عن طرح مسألة الوجود الإلهي، وهو بذلك ينفي إرساء تواجد الدين ذاته لاغياً بشكل دراسته مبرر وجوده.

(2) E. Burnouf, *La Science des religions*, Paris, 1870.

(3) ذلك ما وعاه بإحكام:

J. Wach, *The Meaning and Task of the History of Religions, in Essays on the Problem of Understanding* éd. J. Kitagawa, Chicago, 1967, p.4et s.

(4) النص الكامل في الكوليج دي فرانس، 6 فبراير، 1934 ص: 35.

(5) *Le Cru et le Cuit*, p.23.

تاريخية تاريخ الأديان

1 ـ النقد الديني القديم

ليس من الهين في حدود هذا الكتاب ضبط جرد شامل بشأن المساهمات المتتالية لكل الأجيال من أجل بناء علم الأديان. ففي مقدمة موجزة من اللازم الانسياق بسبب الأهمية الخاصة ونظراً للتطورات اللاحقة لبعض النظريات، بحسب ثلاث مراحل: العالم القديم الذي شهد ظهور الفكر الفلسفي وما ساهم به في صياغة وعي نقدي بالمسائل الدينية. ثم العقلانية الحديثة والمسارات التي أفرزتها. وأخيراً بداية ظهور العلوم الإنسانية منذ القرن التاسع عشر.

عرفت بعض المسائل المتعلقة بعلم الأديان الظهور منذ البدايات الإغريقية الأولى. وبدون شك فقد كان النظام الديني بالمدينة القديمة يسمح لبعض المفكرين بالوقوف موقف الملاحظين والنقاد الموضوعيين. فغياب أي شكل للوحي الإلهي أو لشريعة نافذة، جعل من التمثلات الإنسانية للإلهي المصدر الوحيد للدين الإغريقي، مما جعلها عرضة للانتقادات الحرة للعقل الإنساني. ففي اليونان القديم، وحيث ينسب الإنسان المنطلق من فضاء بدائي قوة مقدّسة للأشياء المادية، لا يتواجد في اتصال مع عالم الآلهة إلا بواسطة إلزامية من الجماعة البشرية. فكل علاقة بين الأفراد

والقوى الإلهية تمرّ حتماً عبر بنى اجتماعية، إذ ليس بإمكان الورع الإغريقي بلوغ الإلهي إلا بواسطة التجمعات السياسية. فنظام ديني يحمل في طياته بوادر التوتر والصراعات عبره كانت بدايات تشكل الملامح الأولى لعلم الأديان.

كان تبلور النقد في مرحلة أولى مرتبطاً بوعي ذاتي بالتناقضات الموجودة بين بعض التصورات الدينية عن العالم والصورة العلمية المعاصرة حينئذ. المثال الذائع الصيت ذلك المتعلق بالصراع المتفجر خلال القرن الخامس، بين تصورات علم الفلك التجريبي للفيزيائيين الفيثاغوريين والاعتقادات الرسمية لديانة المدينة. فالتجديد الديني للبيسستراتيين جعل من النصوص الهوميرية الكتابة المقدّسة للهلينية. وبحسب هذه الأساطير فإن الشمس هليوس هي إلهة، شاهدة صدق على أي شيء وراعية للعهود البشرية. ولذلك فإن بعض النظريات العلمية التي رأت فيها مجرد كوكب ملتهب عدّت بمثابة التجديف السافر المدمّر لنظام المدينة المقدّس. فمن المغيظ للآلهة أن نسعى لتقصي طبيعة الأجسام السماوية. وشهادة بلوتارك حول هذه النقطة جلية «لا نستطيع تحمل هؤلاء الفيزيائيين الأرصاديين بإلحاقهم كل أمر بعلل غير عاقلة، أو بقوى غير واعية وثورات جبرية، تجعل من الألوهة أمراً مبتذلاً»، فكما نعرف وبرغم الصداقة بين بيركليس وأنكساغوراس الأقلازوماني فقد أبعد بسبب تهمة الإلحاد لمساندته القول بأن كوكبي الشمس والقمر هما بمثابة الكتل، إحداهما ملتهبة والأخرى ترابية تماثل طبيعتها الأجسام الأرضية. فمعاينة نيزك جوي متهاو سنة 468-467 ق.م بأيكوس بوتموس أقنعه بحقيقة الواحدية الكونية. أيضاً وضد الاتهام المنسوب

لسقراط بأنه أحد الأتباع، نجده يرد قائلا: «لماذا تقول ذلك يا ملتوس فهل أنا لا أومن بأن الشمس والقمر آلهة كما يعتقد الناس الآخرون في ذلك» (المحاورة 14د). فهل أن وضع التصورات التقليدية والشعبية للكون موضع تساؤل يعني مسّاً من سمو الديانة الشعبية؟ في كتاب «القوانين 12» يخلص أفلاطون إلى الخلاصة الأليمة: «الأجسام السماوية التي تتجلى لأعينهم، تبدو مشحونة حجارة وتراباً ومادة فاقدة للحياة، ومع ذلك فقد نسبوا إليها أساس التناسق الكوني، لقد كان ذلك وراء عدة دعاوى مروق وعدة اتهامات إلحادية، مما جعل العديد ينفرون من دراسة هذه العلوم».

لقد كان من المحتم أن يقود نقد التصورات الدينية للكون للمسّ بالآلهة نفسها، وليس كما يتراءى باسم إلحاد عميق، ولكن في الغالب تحت إيعاز ورع صادق وبفعل وعي ثاقب بالتعالي الإلهي. فقد كان كسينوفان دي كولوفان من الرواد الأوائل في سلسلة العقول الدينية التي وقفت ضد أي تجسيم للذات الإلهية. فهذا الأيوني المعاصر لفيثاغورس، ومعلم الفيلسوف بارمينيدس كان يدعو طيلة حياة تائهة لتنظيرات غريبة، متحدثاً عن لا تناهي الأرض وتعدد العوالم المسكونة والعود الأبدي للأحياء والتاريخ الإنساني. فقد كان ينتقد بشدة المفهوم التقليدي للتعددية التشبيهية، فصور الآلهة المستوحاة من تراث هوميروس وهزيود ليست جديرة بمقامها: «فقد نسبوا لها كل مشين وعار لدى البشر، مثل السرقة والزنا والغش»[1]. وفضلاً عن أن هذه التصورات تبدو غير ملائمة، «حيث يتصور الناس أن الآلهة مولودة مثلهم وتملك ألسنة ولها صوت وبدن على شاكلتهم»[2]، تمثلوا آلهتهم على صورهم «فالزنجي رأى الآلهة فطس الأنوف والأشقر رأى إلهه

أشقر وأزرق العينين. . . فحتى الخيول والثيران لو قُدّر لها أن تعرف الرسم لرسمت الآلهة في صور مماثلة لها، ولكانت لنا صور إلهية مماثلة لكل الأصناف الحيوانية»[3]. وبعيداً عن الطابع الجدالي الساخر لذلك الفكر المعادي للتعددية المشبّهة، فمن اللازم التأكيد على قناعته بالوحدانية الإلهية، مجمع كل الكمالات. فالإلهي لا يكون إلا عالماً عليماً وقوياً مقتدراً وصامداً وكلي الحضور: «ليس هناك إلا رب واحد سيد جميع الآلهة والبشر، ولا يلتقي مع الأحياء لا في هيئة الجسم ولا بنوع الفكر، فكمال النظر والتفكير والسمع موجود لديه، وبدون عناء هو يحرك كل شيء بمحض قوة روحه»[4]. هكذا تشكلت فكرة مع كسينوفان سيقع ترددادها دون ابتذال، حتى في تحاليل حديثة للظاهرة الدينية، فللمرة الأولى وقع إبراز العلاقة الرابطة بين الإنسان وكيفية تمثّله للمقدّس. فليست الصورة الأيقونة جزءاً مكملاً للوحي، إذ بالإمكان أن تخضع لاختبار حر وأن تجرّح أو ترفض باسم اقتضاء ديني ملح. وانتقاد الرسوم المقدّسة لم يحفظ الطقوس في مأمن، فمسعى هيراقليطس لنقد أولئك الباحثين عن التطهر عبر التلطخ بدم الأضاحي والرافعين تضرعاتهم لأوثان، يقترب من دعوة النبي عاموس المتقدم زهاء القرنين، الناعي للمحارق والأضاحي الحيوانية. فلدى الثنائي نجد نفس التحذير الموجه للإنسان، الذي يخيل إليه أنه يتعبد بواسطة الطقوس، القوّةَ العليا للمقدّس[5].

فمنذ اللحظة التي توقفت فيها الأساطير عن أن تعاش بصفة جماعية أو أن تقبل بصورة موحدة كتدوين باللّغة البشرية لتجربة معاشة، مورس حولها نفس النقد الموجه للتمثلات الدينية بصرامة. فهذه الأساطير الإغريقية التي غدا معناها المباشر مفقوداً

بدت أهميتها اللاّمدركة مغشاة بأحجية رمزية، كان من اللازم كشفها. أيضاً مع هراقليطس الأفسسي الذي صاغ الأحكام النافذة بشأن الأساطير، كونها لا تمثل سوى ترميزات للحقيقة التي تعين دون حصر الجوهر الخفي للإلهي، فالأساطير عبارة عن نوع من الغشاء يفصل البشر عن الحقيقة الإلهية، والمفاهيم المعبر عنها والرموز التي حيكت منها القصة الأسطورية ليست سوى تصورات تقريبية للحقيقة المقدّسة: «فالجماعة التي تعتبر هزيود معلماً وترى فيه عالماً فذًّا، هذا الإنسان لا يقدر على التمييز بين الليلي والنهاري وبالفعل فهما شيء واحد»[6]، لأن الأسطورة تخفي الجوهر المستتر للإلهي.

ولكن تحت دفع عقلانية متطورة تطلّع الفكر الإغريقي وبمسعى إرادي لإنتاج تأويل مجازي للأساطير، فثيوجان الريجوني يعتبر أن الآلهة ليست سوى قوى طبيعية مؤلّهة لعدم اكتناه أحجيتها من طرف الإنسان. فصراعاتها البادية مثلاً من خلال الإلياذة لا تزيد عن كونها مراحل مختلفة في تنظيم الكون، أيضاً فإن أسطورة الأعمال الإثني عشر لهيراقليطس هي بالواقع تعبير عن تصور لدوران الكواكب عبر الأبراج الفلكية الإثني عشر. فهذه النظرية المستعادة من طرف الأيليين تشكل إحدى التفسيرات المهمة للظاهرة الدينية، فتأليه القوى الطبيعية التي تبقى آليتها مجهولة من طرف الإنسان، تثير مشاعر الرهبة والافتتان لديه. فمن لقريطس إلى فريدريك أنجلس سوف نشهد تشكل تفسير اجتماعي نفسي واع وأكثر خصوبة في تطوراته اللاحقة، لكنه محدود في مجال تفسيره، كالنظرية الوظيفية للأساطير المدعومة من طرف السفسطائي بروديكوس المعايش لسقراط. حيث حياة الإنسان رهينة حركة

الكواكب والماء والنار والخبز والخمر، فقد وقع تأليه كل هذه العناصر معبرين من خلال لغة أسطورية عن خضوعهم التام أمام الطبيعة. وفي مرحلة أخرى عبر أناس متعالين يضمنون لهم السعادة المادية، فقد عبرت غالبية القوم عن الامتنان إلى مشارف الآلهة. هذا الفهم وقع تطويره بعيد قرن لاحق من طرف إفهماروس ثم أشيع في الغرب من طرف إنيوس وفارون، كون الآلهة قد خلقت من طرف الإنسان الذي يعلي من شأن الأفراد الذين يحققون نجاحات باهرة بينة، فهيراقليطس ليس سوى ملك جبار وأعماله الاثني عشر ليست سوى مراحل مخطط رخاء اقتصادي ونمو فلاحي، بصورة أخرى فهو الأب الفذ للشعوب. نظرية شاملة وتفسير غني بالمعاني على مستوى الحدث وكذلك أيضاً مغرق في المادية لأنه يلغي كل معاني الغيبية والقداسة، لكنه يكشف جلياً أهمية الإبداع الإنساني في مختلف التصورات الدينية.

ولكن المسألة في اللّغة الأسطورية ذاتها، كيف يمكن أن نفهم أن كلمة ميثوس عنت من خلال القصائد الهوميرية حقيقة الشيء المعبر عنه في قالب كلامي، في حين مع فلاسفة الفترة الكلاسيكية وفي استعمال إفلاطون مثلاً، اعتبرت خطاباً شعرياً أو خرافة أو مجازاً أو رمزاً؟ جرى التمييز لاحقاً بين النصوص المقدّسة والأساطير المؤيدة لطقوس الأسرار، كتلك العائدة لديمتر وأوزوريس وآتيس أو تلك الأساطير الموضحة لنشأة المدينة أو ما شابه ذلك، حيث توفر دعامات التشييد. فقد أصبحت الميثولوجيا لدى الإغريق خطاباً حول الحقبة الأكثر قدما من تاريخهم، عن زمن كانت فيه الآلهة أكثر قرباً من الناس. فهل وظيفتها في الإجابة عن سؤال «لماذا؟»، أو بخلاف ذلك عن سؤال «من جراء ماذا؟».

وهل ترمز بمعنى آخر إلى تعاقب سلالي وتاريخي أو تفسر واقعة حية بسلسلة من المسببات[7]؟ إن المجازفة كبيرة عند التعامل مع النصوص الأسطورية تعاملاً ظاهرياً عفوياً وتجاهل دلالتها الواقعية. فحسبي أن أرسطو هو الأعمق نظراً في تفسير الوظيفة العلّية للأساطير، إذ رأى فيها انها لا تعين الأسباب الأولى والمنطقية، ولكنها تتعلق فقط بالأسباب المعتبرة بمثابة البدايات الأولى، ليست الأسباب الآنية وإنما العناصر البدئية[8]. فمسعى التواجد بواسطة النص الأسطوري خارج الزمن التاريخي، هو أولاً سعي للإمساك بجوهر الإلهي. ففي كل لغة أسطورية تحضر الأقدمية مرادفة للجوهر، ومختلف الأنساب والتفرعات والتولّدات ليست سوى تعبيرات لتحديد العلاقات السببية بين الكائنات والأشياء، وأيضاً لأجل توضيح علاقاتهم ذات الطابع الجدلي أو التبعي.

فتراث الفكر الإغريقي في هذا المجال أساسي، بما سعى إليه الأوائل من عمل لعزل نواة الحقيقة التي تغشيها مختلف أشكال التصورات البشرية للإلهي، جاهدين لتقديمها دون تدخل من الصور المجازية، بعرضها أمام العقل الإنساني كموضوع للمعرفة العقلية. فكل دين يمكن أن يدرك بحسب مفهوم فطري وموحد بين الجميع، السند في ذلك الاستعمال القويم للعقل الإنساني. ففي ذلك نرى بوادر تشكل فكرة الديانة الطبيعية التي طورتها العقلانية الحديثة جيداً. والقول المنسوب لبوسيدنوس والمروي بواسطة كريستوم يلخص جليا ذلك التأمل الإغريقي: «المنبع الأول للدين هو الفكرة الفطرية بشأن الإلهي، الشائعة بين جميع الناس هيلينيين وبرابرة، فهي تنبع من الواقع نفسه ومن الحقيقة عينها. وهي لا

تنشأ اعتباطياً ولكنها حيّة في القاصي والأزلي في كل الأزمنة. . . فهي إرث جماعي متحول إلى كل فرد من جنسنا ينعم بعقل». ولكن هذه الفكرة الفطرية ينبغي أن تميز بعناية عن كل المعتقدات والتصورات الخاصة بكل نظام ديني، والتي ليست في الواقع سوى «حقائق عرضية» وقع تشكلها عبر التاريخ بواسطة الإنسان في بحثه عن المقدّس. فوراء تلك التنوّعات للنصوص الأسطورية والشعائر، يبقى الدين الطبيعي نمطاً لتفهم الواقعة الموضوعية، المقدّس.

تبدو مساهمة الفكر الروماني مختلفة، وككل الديانات الأخرى للمدينة القديمة فإن الديانة الرومانية تبقى دائما شعائرية أكثر من كونها عقدية. فقد ترسّخت عقائديتها مبكراً في سياق من اللاأسطرة الشاملة غير الحاوية للمعاني العميقة للطقوس التي تراعى بدقة، عندما ترفض أن ترى فيها إحدى التعابير الجماعية الأكثر عفوية للمقدّس. فالرومان قد أعطوا أبعاداً عينية لأساطيرهم لتأكيد ثبات الطقوس الراسخة تقليديا وتمّ معهم فهم الفعل الشعائري وإدراكه كعملية تشييء للمقدّس، فالسِّلم الإلهية مقولة أساسية في الديانة الرومانية وهي تؤسس حرية الفرد والآلهة معاً، جاعلة منهما شريكين متساويين في تبادل دائم من الخضوع المزدوج. فالتقوى، الفضيلة الجوهرية لدى الإنسان الروماني، ليست سوى احترام بليغ للعدالة أمام الآلهة[9]، ومن يقبل بالخضوع لها يكون جزاؤه الغبطة والسعادة بالتوحد مع الآلهة. إن طابع الديانة في روما ذي الصبغة الاجتماعية والتشريعية يفضي إلى أن الإنسان غير قادر إدراك المقدّس إلا في علاقة ثابتة من خلال نشاطه في العالم باعتباره هو الفاعل. كل ذلك من أجل المحافظة

والتطوير للسِّلم الإلهية، الضامن الأساسي لنجاح الأفعال الفردية كسواها المتعلقة بالمدينة. فالإنسان الروماني من واجبه عدم الكف عن النشاط، إذ تصوغ الديانةُ الرومانية الإنسانَ ليس بوصفه مسؤولاً عن أعماله الخاصة فحسب وإنما باعتبار أن النظر في سير نظام العالم يعود إليه، عبر أداء طقوس معينة في الزمان والمكان وبالشكل الأكثر ملاءمة. فهذا النمط الخاضع ضمن الدنيوي للمقدّس بروما، وهذا الإلزام بالمسؤولية الجماعية المتأتي من الرواقية يعلل أسباب التراجع النقدي، الذي بدا لنا مع الإغريق ضرورة لإرساء علم للأديان والذي خبت حدته في العالم الروماني.

فأحياناً وتحت تأثير الأزمات السياسية الحادة وتحت وقع الفلسفة الأبيقورية فإن لوكراس الذي يرفض دخول اللعبة، لا ينبغي أن يفاجئنا برغبته في تخليص الأحياء من مآسي عصرهم ورفضه التشكل ضمن عالم محكوم بتوجهات سياسية جامحة، بتنديده بمختلف أشكال التلاعب بالمقدّس من طرف راكبي حصان السلطة، حيث يشنع بأصناف التوظيف والتزييف الكهنوتي منه والديني، هادفاً لمواجهة الخرافة. وبقدر ما كان النقد الإغريقي للتصورات الدينية بارعاً، صاغ لوكراس نقده المتحمس بعنجهية عقيدية أفسدت عليه مسعاه الجاد لإرساء تحرر روحي. فلأجل كشف حقيقة الأشياء سعى لزحزحة أسوار العالم حتى تتم معاينة هذا الإنسان البائس ملياً في مواجهته للفضاءات اللامحدودة. فثار ضد احتكار الأمور الدينية من أجل تحويلها لغايات سياسية. فهذه الآلهة المزعومة ذات القوة الجبارة والعلم الواسع والحضور الكلي وساكنة السماوات، لا تزيد على كونها نتاج الجهل الإنساني،

فبوادر الرهبة الأولى في الكون هي التي ولدت الآلهة! والنقد الماركسي ليس سوى ذلك النقد الصارم للوعي الديني في لبوس اقتصادي، فالجهل بالظواهر الكونية، كذلك بآليات الاقتصاد الرأسمالي هي التي تدفع الإنسان نحو معتقدات باطلة ومغتربة. إذ لدى لوكراس لا يمكن أن تتجلى التقوى الحقيقية عبر المواظبة الدقيقة على المظاهر الشعائرية الخرساء، أو في تقديم القرابين المادية، وإنما عبر نظرة الإنسان الجلية والثاقبة لهذا العالم بإدراكه حدة بؤس وجوده فيه. ولكن هذا الإعلاء من شأن الفردانية، التي تتغافل عن الالتزامات الدينية الجماعية، لا يمكن أن تشكل سوى نظرية هدم من منظور القوى السياسية، المعتبرة لديها بمثابة الوساطة الضرورية بين الشعب وعالم المقدّس. ليس لأن الريبية تدمر أسس السِّلم الرومانية ولكن لأن تلك النظرية تفسح الطريق لنقد إلحادي ومادي للمسائل الدينية ما انفك عن التطور عبر القرون.

فتلك التجربة المتشائمة والسلبية ما كانت الإضافة الوحيدة للفكر الروماني، فعلى إثر الأزمة الدينية الحادة مع نهاية الإمبراطورية وفّر الحضور الأوغسطيني الفرصة لوعي متماسك حول المعتقدات التقليدية. فمنذ ترجمة أطروحات أفهمروس من طرف الشاعر إنيوس سعى فارون لمراجعة كل هيكلة التعددية الكلاسيكية بحسب منظومة عقلية جلية، واعتماداً على المنطق الروماني فقد أوضح جلياً الرابطة الأساسية الموجودة بين تصورات الإلهي والإنسان الذي يجله، فالآلهة ليس لها من حقيقة إلا بحسب ما يرفع لها الإنسان من عبادة(10). لقد أرسى فارون تمييزاً صار كلاسيكياً - في أغلبه منقول عن ك. موسيوس سكافولا -

بين لاهوت أسطوري، ولاهوت فيزيائي متعلق بالطبيعة، ولاهوت مدني ذي صبغة سياسية، قاد ذلك إلى تعرية بنية التصورات الإلهية. فحالة واحدة كافية لإبراز ذلك المنهج، إذ الإله جوبيتير تخضع لديه كل علل ما من شأنه أن يتم في العالم، إضافة لذلك فإن جانيس يبدو لديه محبذاً إذ إنه يقبع على رأس كل الآلهة: هكذا يفسر فارون في خلاصة مروية عن أوغسطين الذي لم يدركها، ان جانيس يسيّر البدايات وجوبيتير العلى[11]. من الجلي الواضح أن الأولوية الشعائرية لجانيس المدعومة بعديد الشهادات الطقوسية ناتجة عن وظيفة أولية لهذا الإله وليس عن تفوق أنطولوجي، فإذا ما كان جانيس بمثابة الأول أمام كل الآلهة والساهر على بداية الزمان وعلى كل عمل طقسي فإن ذلك لا يعود لأنه كبير الآلهة ولكن لسبب وظيفته الممتدة لتنظيم كل ما هو إلهي، إنه إله البدء. نجد هذا التمييز الأرسطي بين الأيتاي والأركاي. إننا نقدر الدرس المنهجي الذي خلفه لنا فارون، الساعي لتفهم معنى الشهادة اليقينية حول الطقوس، فقد أوضحها بصياغة عقلية تجلت لديه كأحسن تلخيص لحالة واقعة وجلية. فأي تفهم للعمل الشعائري لا يستدعي بالضرورة أن القاعدة المستنتجة والتي ترنو إلى فهم متناسق تكون غير ملائمة لموضوعها. ذلك أن المسعى لإبراز الدلالة المنطقية والعقلية للتصورات الإنسانية للمقدّس تبرز أن كل فكر ديني قديم هو حمال لنوع من الفهم، بما يتأسس عليه من نمط المنطق العقلاني، فبنيوية فارون تشهد على حداثة تحليلاته[12].

لقد كان لظهور خبرات دينية جديدة في أحضان العالم الروماني الأثر الواضح وراء تغير النظرة التقليدية للمقدّس كما كان

مُعاشاً في أوساط المدينة العتيقة. فالعبادات الشرقية التي تطورت في أحضانها المسيحية جلبت مفهوماً جديداً للتعالي الإلهي، ألغى التساوي المشروط بين الإنسان والآلهة، أساس السِّلم الإلهية. ومن الآن فصاعدا وبفضل وسائل ما فوق إنسانية، بالوجد أو باكتساب خاصية مميزة أو بتقى في أجلّ معانيه، أصبح تفهم المقدّس أمراً ممكناً. ومن خلال تطوير روابط ذات صبغة انتقائية وفردانية فإن أشكال العبادات الجديدة كان لها أثر قلب التوازن الديني الجماعي والتقليدي، فقد بدأ شكل تديّن جديد في الظهور منذ أواسط القرن الثالث، يقوم على أن متطلبات العلاقات المشخصنة بين الإنسان وربه تقود نحو مستلزمات شعائرية ومدنية. فبالاعتماد على ترج أخروي لم تعد هذه العبادات تأخذ في الاعتبار زمن الفعل الإنساني، إذ الموقف التأملي للإنسان أمام المقدّس قد عرف تغيراً عميقاً[13]. فبانتصار المسيحية كان زمن الإيمان قد حلّ، بتدشينه حوار بين الإنسان وربه وتبشيره بالانفتاح على تأمل أبدي في الحب. هذا الانقلاب الجذري في شكل التدين القديم كان له الأثر في تعتيم المساعي النقدية بشأن التفكر في مسائل المقدّس. ومن الآن فصاعداً سيرتبط الإيمان بكشف الحقيقة الواحدة التي تنظم العلاقة بين المخلوق وخالقه. وأياً كانت صيغ السُّلفة الثقافية المتعلقة بأشكال تصور المقدّس بين المسيحية والعالم الوثني الذي نمت بين أحضانه، فطابعها الديني القسري ورغبتها الشاملة منعاها من إصاخة أذن تفهم تجاه المنظومات الدينية الأخرى، والتي تتجلى أمام عينيها بحسب تصورات سلبية قصوى، باعتبارها أعمال شيطان، أما في أجلّها وبحسب رؤية لاهوتية للتاريخ، فليست سوى مراحل تمهيدية

لإدراك الحقيقة. ففي مناخ ردودي وجدالي جدد كتّاب مسيحيون العهد مع بعض أشكال النقد القديمة المعارضة لتشبيه الآلهة وللجبرية الفلكية. أو ما تم التعبير عنه بصفته رؤية بشرية للآلهة جد سخيفة، لم يقدّم فيه أي تطور لعلم الأديان، فاجتياح البسيطة بديانات ذات طابع دعوي عالمي كالبوذية والمسيحية وأخيراً الإسلام، كل ذلك كان وراء إيقاف تغلغل الفكر القديم. فالعالم القروسطي خلّف لنا بعض الوثائق المتعلقة بشتى الممارسات الوثنية والتي لم يفهمها أو يحللها يقيناً. فكان من اللازم انتظار اتساع العالم المعروف من طرف الغربيين، وملاقاة خبرات دينية مغايرة وخاصة إعادة اكتشاف الفكر القديم عبر الذات، حتى يعاد إحياء الشجرة القديمة المغروسة من طرف الفيثاغوريين والإيليين.

مرجعية إضافية

زيادة على المؤلف الكلاسيكي والمحدود لـ:

P. Decharme, *La Critique des traditions religieuses chez les Grecs, des origines au temps de Plutarque*, réim. 1966, Bruxelles, Culture et Civilisation.

أنظر الملاحظات المهمة لـ:

E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, tr. Fr., *Les Grecs et l'Irrationnel*, Paris, Aubier, 1965.

خاصة الفصل الخامس.

كذلك بعض النصوص الفلسفية المتوفرة بالفرنسية في:

Les Penseurs grecs avant Socrate, coll. Garnier-Flammarion, 31, 1964.

أفضل تحليلات المقدّس في الديانة الرومانية متوفرة لدى:

H. Fugier, *Recherches sur l 'expression du sacré dans la langue latine*, Paris, les Belles-Lettres, 1963, p. 417-428.

2 ـ العقلانية والشعور، الفرد والتاريخ

كان ابتداء تشكل الملامح الأولى لعلم الأديان مع ميلاد التفكير العقلاني الإغريقي الذي رأيناه، منذ أن تأسست حالة قطيعة أو على الأقل حالة تراجع في مكانة الدين الرسمي. فقد كان من آثار تفتت الوحدة المسيحية خلال القرن السادس عشر تحرر الفرد من النظام الديني الوحيد والسلطوي، إذ كان للفردانية الدينية الدور الحازم في الوقوف ضد أي تنظيم كنسي، رافقها في نفس الوقت اعتبار العقل معيار الموازنة والحكم على الأنشطة الإنسانية. فالتحرر من السلطة اللاهوتية لكنيسة تمارس الإكراه جعل من الإنسان الحكَم الوحيد لحقيقة الروابط التي توحده مع موضوع إيمانه. فهذا التوجه العقلي بدأ في رسم صورة أكثر ذاتية لمسائل المقدّس. فهو حر لكنه منعزل، إنه أكثر اهتماماً برغباته وحاجاته وبأشكال تصوره للإلهي. والفكرة التي يبلورها بشأن المقدّس خاضعة لتنوعات الإدراك الإنساني. وفي نفس الوقت وبشكل من التعويض النفسي تبدت لديه البنية الظاهراتية للدين ضرورية: ليس بمعنى تعالي العقائد عن أي تفحص ولكن برؤية أكثر تاريخية للمقدّس المُعاش. فتلك الحالة من القطيعة ضرورية حتى يحصل هذا النوع من التأمل، إذ إنها وللأسف تفترض مناخاً

من التناقضات والمجادلات، تؤخر وتفسد التحليل العلمي والثابت للمسائل الدينية. فالدراسات المتعددة، الناتجة عن الخلاف بين الكاثوليك ومختلف الكنائس بفعل الإصلاح، لم تثر اهتمامات لاهوتية داخلية وليدة المسيحية نفسها[14]. وبدون شك من اللازم وضع آرنولد غوتفريد (1666-1714) اللاهوتي البروتستانتي المنشق عن الكنيسة اللوثرية الرسمية على حدة. ففي مؤلفه الأساسي[15] يبين أن الأرثوذكسية لا يمكن أن تعتبر معتقداً ولكنها وبكل بساطة ناتجة عن الموقع المميز الذي يحظى به رجال الدين مقابل مساندتهم اللامشروطة للقوى السياسية. ومن هنا ليس في الإمكان بالمرة الحديث عن الصدق العقائدي لرسالة دينية أو دعوة ما ولكن فقط عن تنسيق بين النظامين السياسي والإكليروسي. فالنباهة تحول دون الانخداع بالمقولة اللاهوتية التي ليست في الحقيقة سوى بهتان: فهؤلاء المنعوتون باسم الأرثوذكسية هراطقة، ليسوا في الواقع سوى عصاة سياسيين، إنه لا وجود لأمر نظري ولكن لمجرد فعل إكليروسي. إننا نستطيع أن ندرك دون عناء الطابع الثوري لأي منظومة مدعمة بعديد الأمثلة التاريخية، إذ للمرة الأولى يصبح التاريخ الديني معلمَنًا كليا ومفتقد القداسة، إلى حدود بواطنه العميقة. فقد فسح غوتفريد الطريق واسعا أمام التفسيرات الاجتماعية الاقتصادية لوعي علاقات الغبن التي تربط بين كل من الدولة والكنائس والمنشقين.

ومما نعلمه أنه منذ القرن السابع عشر، مع مجموعة من المفكرين التحرريين ذوي منزع بحث لا ديني - الذين اجتمعوا حول حلقة خوري سانت إتيان دي مونت بوريي، الذي اعترف عنده باسكال - وقع إقرار العزم على إرساء نقد للدين الرسمي

الإلزامي خاصة، حيث أتت أدبياتهم السرية خليطا من المعارضة السياسية والنقد العقلاني للاّهوت الكاثوليكي وللمعجزات وللكتاب المقدّس، كل ذلك باسم التطبيق الصارم لمنهج تاريخي وضعي[16]. في بولانوليي أين جرى إنتاج «مختصر التاريخ القديم» الذي يضع دين إسرائيل في مواجهة نظيره الصيني، في حين أن بركلي كان بصدد مقاربة المقولات الصينية المتعلقة بتيان ولي، هذه التعبيرات الفلسفية حول الإله الشائعة لدى المشائين الإغريق.

فالأكثر أهمية من النقد الداخلي للمسيحية هو توسيع مجالات دراسة الظواهر الدينية، والذي يمثل تحررا في الرؤية والمنهج بعيداً عن قيود الافتراضات والمنازعات اللاهوتية. فمع حلول عصر الرحلات الكبرى الناتج عن تطور البحرية، تعددت المعاينات الإثنوغرافية حول العوالم الجديدة، المنتجة في الغالب بفضل مبشِّرين[17]. وقد كان الهدف من الأبحاث في تلك الأوساط البدائية يتعلق أساسا بهداية السكان للمسيحية. ذلك أن المادة المجمّعة والملاحظات المقررة قد أدت بهم إلى كشف قيّم «فقد وقع التعرف على أن الصينيين قد عبدوا إلها متعاليا وحيدا هو إله السماء، أو تحت تسمية مغايرة إله السماء والأرض منذ أصولهم العريقة وعبر تاريخهم المغرق في القدم[18]». أيضاً وبعد قرن يصرح الأب لافيتو: «أن أساس ديانة البدائيين الأمريكيين هو نفس ما نجده لدى البرابرة الذين ينتشرون في بلاد اليونان، وهو نفس الأساس الذي تواجد أيضاً على حدود آسيا، وهو ما شكل الأساس لكل الأسطوريات الوثنية والخرافات لدى الإغريق»، فليس من اللازم التشهير بالخطأ، إذ تدعمت الفكرة القائلة إن كل الشعائر والعبادات الغربية المتولدة عن حوافز نفسية والمتعلقة

بنفس القوى الطبيعية هي بالواقع مولدة لأساطير مماثلة. ولكن في أعين الغربيين الواقعين تحت سحر العقل فليست سوى نتائج للخوف والجنون. فنجد فنتال يؤكد عدم البحث في الأساطير عن شيء آخر غير تاريخ أخطاء العقل الإنساني، ذلك ما أشاعه سيد بروس: «إن الممارسات المتشابهة التي نراها عبر القرون والفضاءات المتباعدة، لها تعليل من اللازم بحثه في التفسير القائل بأنها صدى للانفعالات البشرية، كالرهبة والإعجاب والاعتراف[19]»، إننا هنا عند منبع كل النظريات الحديثة حول الدواعي المرضية المتعلقة بالشعور الديني.

ولكن بالتوازي مع ذلك الكشف، فإن التأمل الفلسفي باعترافه أن الحوافز الكامنة وراء كل دين تكمن في الرهبة والخوف أو الإعتراف، يؤكد بجميع المقارنات الممكنة على تواجد ديانة طبيعية كما نادى بذلك الرواقيون. فقد أكد الألهيون الأنجليز كثيرا على مقدرة العقل البشري بلوغ الإقرار بالألوهية بعيداً عن أي شكل من أشكال الوحي[20]. وهكذا طرحت مسألة أساسية، إذا ما كانت أشكال تصور المقدّس ليست سوى شهادات عن الضعف والجهل الإنسانيين، وإذا ما كان هناك أيضاً أصل نفسي لكل الظواهر الدينية فهل ينجم عن ذلك الإقرار بديانة طبيعية ماكثة في عمق الإنسان؟ لم توضح العقلانية الحديثة هذه المسألة إلا جزئيا، فلديها مختلف التمظهرات التاريخية للتجارب الدينية ذات الطابع الجماعي أو الفردي ليست في الواقع سوى أقنعة، أي تقريبا إنحرافات للإستعمال السليم للعقل الساعي نحو معرفة الإلهي. فهذه الوقائع المُعاشة لا تزيد عن كونها عرضية وذات طابع فضولي ليس إلا، إذ المعتبر هو الفهم النظري والعقلي للوجود الإلهي

ولفعله في العالم. فجوهر الظاهرة الدينية يمكث إذاً في العام وليس في الخاص من الخبرات المعاشة، فإذا ما كان التحليل لمختلف أشكال المقدّس المُعاش يوحي بطابع لاعقلي نوعا ما فهل يبقى من الجائز الاستمرار في نعتها بـ«الأمراض»؟ أوَلا يؤدي هذا لوضع النظريات العقلانية محل شك؟ هذا العمل الساعي لتخليص علم الأديان من عقلانية سائرة نحو التراجع، والمحمول على عاتقي كل من الفلسفة الألمانية وبعض المفكرين الفرنسيين الذين يمثل بنجمان كونستان أبرزهم. فكل هذا التيار والذي تميزه ميولات رومانسية حول أهمية الفرد والتاريخ، سوف ينتهي إلى تفهم العنصر اللاعقلاني الذي يتجلى في كل ديانة.

تعد مكانة فكر ليسنغ[(21)] ذات أهمية عالية، فبرغم الوثاق العميق الذي يشده إلى الفلسفة العقلانية نجده يندد بجلاء بالجهل الشائع للعقلانية الدينية تجاه الوقائع التاريخية، والانتهاء المصيري لهذه الرؤية إلى أرثوذكسية عقيمة وتجريدية. إذ توجد ديانات تاريخية في انتظامها مساوية للحقائقَ العَرَضية لدى ليبنتز، مشكّلة صورة في متناول الأحياء، في زمن وفضاء معينين، لحقائق أزلية موجودة في الله وحده. فكون هذه الديانات التاريخية خاضعة للإمكان لا يمكن أن يجعلنا نغفل عنها، لكونها صورة للحقائق الأزلية. إذ من اللازم إلغاء مفهوم أحدية الشكل الثابت للدين لقبول تعدد الأديان والتمييز بين الأشكال المختلفة والوحيدة للجوهر الإلهي، أو ما يسمّى في أيامنا بالمقدّس ومختلف أشكال التعبير عنه. الخطأ الفادح للعقلانية الدينية بحسب ليسنغ كان في مماثلة الشكل بالجوهر، ولكن نقد التجريد العقلي قاده لتمثل تاريخ تطوري للشعور الديني، والذي يبدو لنا مصبوغا بطابع

التفاؤل لدى الأفكلارونغ -حركة الاستنارة الألمانية-. فتطور العقل الإنساني قد تم بحسب ليسنغ عبر مرور بطيء من ديانات ذات طابع لا عقلاني إلى دين عقلاني، لم يتيسر بلوغه إلا عبر تاريخ تهذيبي للنوع الإنساني، وهكذا فإن الأشكال الدينية التاريخية والخاصة ليست سوى مراحل ضرورية منقوصة، ولذلك فهي تتصف بمحدودية في الزمن. وبحسب تصور ما فإن الديانة الطبيعية لا تحضر أصلا لكل شعور ديني ولكنها عند حدود التطور لمختلف الأشكال الدينية المُعاشة من طرف الإنسانية في تاريخها الطويل فحسب. فأثر العقلانية يبدو جلياً على تلك الرؤية للتاريخ الديني للإنسانية، فقد أبرز ليسنغ أهمية تلك الأشكال الخاصة التي يتسنى عبرها حصر العنصر الحي للمقدّس المُعاش.

إن ذلك الطابع الذي طوره ج.ف. هردر (1744-1803م)، الشديد الحساسية كما نعلم لأهمية الميراث التاريخي كأساس لوطنية وكيان شعب ما، يرتئي أن كل التاريخ، وليس فقط جانبه الديني هو عبارة عن تربية للبشرية، لأنه منتج من خبرات محددة وأصيلة. فهو «المملكة اللامحدودة للأرواح» التي يعبَّر عنها وتُصاغ عبر اللّغة والشعر أساس الأمة. مواصلا بضراوة أكثر من ليسنغ هدم الحصن العقلي، نجد هردر يؤكد بكل يقين أن الشعور في حد ذاته هو وسيلة معرفة: «فالروح التي تدرك العالم حدسيّاً هي الآلة الفذة والوحيدة القادرة على فهم التصورات الخارجية[22]». وبتطبيق ذلك المفتاح على المسائل الدينية ينقاد هردر طبيعيا إلى تفضيل الأشكال التاريخية التي يرى فيها انتصار الحياة، أي العنصر اللاعقلي. فالفرد الديني هو لا عقلاني لأن عبره هناك حياة سائرة نحو التشكل، مختلفة عن كل خبرة أخرى

مُعاشة، قديما أو حديثا، والتي تضفي عليه خاصية مميزة. ولذلك فلتفهم الظاهرة الدينية فإن العقل العقلاني ليس بذي جدوى في ذلك. إذاً من اللازم تواجد إحساس أو نوع من الحدس، لأن الشعور هو الوسيلة لمعرفة العبقرية الخاصة للشعوب والأديان. وتلك الحساسية المنفتحة على كل خبرة خاصة هي بالواقع اكتشاف في غاية الأهمية. فكل ديانة وطنية تشكل النمط الخاص بكل شعب في إجلال إلهه. المعرفة العلمية للمقدّس يجب أن تتأسس على الخاص، الفردي المميز، الذي لا يستمد أصالته من مرجعية العقل الكوني والجماعي ولكن مما يحويه من أمور لا عقلية جائزة متعلقة بالحي.

هذا الإحساس، كأداة لتفهم كل ظاهرة دينية. لا أحد في فرنسا غير بنجامين كونستان أكد أهميته[23]. فقد بدا له بمثابة رغبة، غريزة طبيعية، واقعة طبيعية قابعة وراء كل تصور، فهو شيء ذو صبغة أصلية، وهو من جوهر الإنسان ذاته لا من طينة العقل: «إنه قانون أساسي للطبيعة الإنسانية... هيئة ملازمة للإنسان...»، سواء أكان كائنا متدينا أم سياسيا، «فالشعور الديني هو عبارة عن نداء الروح الذي لا يستطيع أحد كبحه، سعي نحو المجهول، نحو اللامحدود ليس بمقدور أحد إخفاءه كليا[24]»، فهو يعتبر الشعور الديني واقعة عينية ذات بعدين نفسي واجتماعي، إذ يوضح أنه «ليس في الإمكان إبداع فكرة حول الشعور الديني مستقلة عن الأشكال التي تكسوها» إذ توحي وتبرز المعاينة العلمية الموضوعية لأشكال دينية مختلفة أن الشعور الديني يتطلب الإقرار بعالم متعال لامرئي، وفي نفس الوقت فإن للإنسان رغبة ملحة وحاجة للدخول في تواصل مع عالم المقدّس. فلا

نستطيع أن ندرك تواجد الشعور الديني دون الإقرار في نفس الوقت بوسائل اتصال مع عالم المقدّس، وفي جوانب أخرى فإن الدين الطبيعي الذي يتجلى في ذلك الشعور لا يمكن أن يتحدد إلا عبر تلك الأشكال الخاصة الخاضعة للتطور التاريخي. رؤية متميزة متأثرة بهردر، تحافظ حتى أيامنا هذه على أهميتها.

إذاً فإذا كان الدين بحسب ب. كونستان ذا أصل متأت من الشعور الديني، والذي يولد نشاطا مفرزا دون توقف لأشكال دينية وأنماط تصور للمقدّس تعود لفكر وإحساس أشخاص ذوي ثقافة مميزة. فهذا الإبداع يتواصل باحثا عن تمامه عبر التعاقب الزمني، والذي يطرح، دون توقف، أمام الإنسان مساءلة متواصلة لتلك الأشكال والتصورات. فتاريخ مقارنة الأديان الذي انشغل به بنجامين كونستان بأمانة علمية عالية وتبحر متميز[25]، انتهى به إلى حدود التأمل الفلسفي حول معنى تطور تلك الأشكال الدينية، التي ليست في الواقع سوى انعكاس لمختلف الثقافات الإنسانية، وأيضاً فإن معاينة تنوع العقائد والشعائر قد كشفت الملامح عن إناسة دينية حقيقية. «فالدين في جوهره ليس مرتبطا بأي زمن وليس من ضمن التقاليد المنقولة من عصر إلى عصر... ففي سيره في تضاد مع الزمن والناس. كل فترة لها أنبياؤها وملهموها، ولكن كل واحد يتكلم بلسان عصره، فليس هناك في الدين كما أيضاً في فكرة الألوهية أي جانب تاريخي ثابت، إذ ان التاريخ هو تطوراته[26]». نص مهم أضعه إراديا جنب المقالة الشهيرة لإدوارد لوروي الصادرة في عمق أزمة التحديث، إذ يؤكد الفيلسوف أن «التصورات الدينية العقلية والنظريات التفسيرية تشهد تغيرا عبر العصور بحسب الأفراد والأحقاب، وهي رهينة التموجات وكل

مظاهر النسبية التي تصبغ العقل الإنساني...[27]». فلدى كونستان كما لاحقاً مع لوروي وغيرهما، تستوجب الرؤية التاريخية للظاهرة الدينية تواجد تماثل كلي بين العقيدة والخلق الجماعي للأساطير جراء نوع من التطور الثقافي. فكل المسألة تتمثل في معرفة ما إذا كان هذا التتابع للأشكال الدينية المتنوعة والمختلفة، والمتكيفة بحسب التعاقب الزمني تستطيع أن يكون لها فعليا طابع الدين المقدّس بين كل الأديان بحسب الملاحظة المناسبة لـ: هـ.كوهيي.

هذا التعاقب للأشكال الدينية من التعددية إلى الوحدانية، قاد كونستان إلى الإقرار بأن الوحي الإلهي قد عرف اكتماله تطوريا بالتوازي مع تقدم العقل الإنساني. فالتاريخ الديني للإنسانية لا يأخذ معنى له إلا عبر مسار طويل، والمسيحية لم تتجل كأفضل ممكن في هذا السياق إلا لأنها تعدّ حاليا الأكثر تقدما. فهي حالة تقدم داخل تطور عام للأشكال التاريخية والعرضية. وبهذا فإن الفكرة القائلة بوحي متقدم ولكن غير مكتمل يضفي فكرة النسبية على فكر كونستان. وبالفعل فإذا ما كانت المسيحية بدورها لا تتطور ورهينة ثبات عقائدها وشعائرها، فهي ستوقف بصفة تعسفية التقدم الطبيعي للأفكار، أي التقدم الحي للأشكال الدينية، وستصبح ستارا وغشاء بين الناس والمقدّس، لأن «الألوهية خاضعة للتقدم كما الحال بالنسبة للتعدد[28]». وفي ضوء هذا التطور الحتمي، هل يقودنا ذلك إلى هدم المسيحية - كما دعا لذلك حديثا أوغست كونت -، التي صارت حائلاً بين الناس والله؟ فهل أن بنجامين كونستان ليس فحسب رائد الأزمة الحداثية ولكن أحد فلاسفة «موت الله» أيضاً؟ فمن بعض النواحي يبرز غنى فكرة اللامثيل له والمجهول في الوقت نفسه. ولكن مع التحفظ

التالي: إذ إنه لدى كونت فإن عملية إحالة الله إلى إجازة هي عملية تصحيح ذات فاعلية. في حين مع كونستان يبقى اليقين ذلك أن الشعور الديني غير قابل للتلف لأنه ينتمي إلى طبيعة الإنسان، وليس مرتبطاً بحدث أو جرّاء تواجد أمر إلهي. إذ لم يؤسس فلسفته المتعلقة بالتاريخ الديني الإنساني بالاعتماد على فكرة إله متجسد قادر على تغيير مسار التاريخ الإنساني، ولكن بحسب شكل ثنائي تمت وراثته عن فلسفة الأنوار وعن النقد الألماني للعقلانية الدينية، يرى مسار الألوهية محاولات متوالية للشعور الديني لخلق أشكال تصور للمقدّس أكثر ملاءمة للحظة المُعاشة. «فتعدد الأنماط هو وحده القادر على جعل الدين شعورا متقدا، حتى لا يتحول إلى مجرد مظهر خارجي» هكذا كتب سنة 1817م. ليس من المفاجئ أن يكون هذا المدافع عن الحريات السياسية هو أيضاً رسول الحرية الدينية أيضاً «اللامحدودة واللامشروطة والفردية، التي تحصن الدين بقوة عتيدة وتضمن له قابلية الكمال[29]». لأن هذه الحرية مترسخة في جوهر الدين، فطبيعة الإنسان حاوية لجمّ من إبداعات الصور والرموز التي تمكّن من فهم المقدّس بعيداً عن المفاهيم اللاهوتية والعقلية. فأمام الأهمية البالغة لهذا المفكر، من المؤسف أن تكون لتقلبات المسار السياسي والغرامي لـ: ب. كونستان الأثر البالغ على إلحاق الضرر بإشعاع مقاربته الدينية. ولكن اللائمة الكبرى تعود على سانت بوف وأتباعها لرميه بنعوت مشينة غير محقة ومُرْذِلة[30].

الانعتاق النهائي من رهن العقلانية الدينية لم يتحقق إلا بعمل فر. شلايرماخر، هذا القس المعاصر لهيغل والصديق الحميم لـ:فر. شلاجل، الذي حدد في - خطاب حول الدين - والمنشور

سنة 1799م كيفية نشأة الدين في ضمير الإنسان، مبينا أن ليس هدف الدين تفسير الكون أو البحث عن الحقيقة المطلقة - كما تفعل الميتافيزيقيا - وليس إصلاح العالم بحسب نواميس أخلاقية، ولكن يعتبر: «. . . أن الدين في جوهره ليس فعلا أو فكرا وإنما هو تأمل حدسي وشعور[31]». إذاً فالمجال الخاص بكل حياة دينية يكمن في روح الإنسان حيث هنالك يتجلى الدين «بالخاصية المميزة التي يتمظهر عبرها ممتزجا بكافة وظائف الروح ومحولا كل نشاط إلى حدس متطلع للامحدود[32]». فمختلف الأديان لها منبع موحد، ذلك الإخساس بعالم لا محدود. من اللائق إذاً تفهمها بالانطلاق من جوهرها المميز والحي، مع التمسّك بالشكل الذي يسعى إليه كل دين لرسم المقدّس على الطريقة الخاصة به. في حين مع العقلانية الدينية، فإن أي شكل تاريخي خاص ليس سوى عرض لجوهر مشترك، لديانة طبيعية. يؤكد شلايرماخر بإصرار على مبدأ التفرد لأي صنف من تلك الأشكال التاريخية الحية المُعاشة. إذاً فذلك التفرد الخاص بأي دين، عبر ذلك التنوع المركب للمخلوقات البشرية، يدل بشكل خاص على تأمل حدسي للأزلي في إطار الممكن، وللامحدود في إطار المحدود الإنساني: «فالدين الأزلي والمطلق من اللازم تماهيه مع فضاء الكائنات المتناهية والمحدودة[33]».

فذلك النمط من التجسد التاريخي ليس أمرا عرضا كما ترى العقلانية، وإنما هو ضرورة مطلقة، لأجل أن يجتمع في ذلك الإبداع الديني الإنساني، الأزلي مع الظرفي، والكمال المطلق مع النقص الإنساني. فاختبار تلك الأشكال الخاصة يصبح أساسيا ويستدعي البحث في كل واحدة عن الجوهر الإنساني الذي يؤسس

أصالته: «لتفهم جيد للحالة التي يعود لها الكل بالنظر، وهي معرفة الحدس الأساسي لأي دين. فالإلمام بالجزئيات لا يمكن أن يفيد بشيء ما لم تكن على علم بذلك الحدس. ولكن ليس بالإمكان أيضاً معرفة ذلك إلا إذا ما استطعت تفسير كل الجزئيات بواسطة مبدأ واحد[34]»، مقولة أساسية تبين الأهمية العميقة لذلك التصور حول البحث في المادة الدينية، ندرك بجلاء عمق تأثير شلايرماخر على مختلف النظريات والتحاليل النفسية بشأن الشعور الديني. وسوف لن نؤكد على مدى أهمية مقولة التفهم بالنسبة لبحثنا والتي تجد هنا إحدى دعاماتها الأكثر أصالة. لأنه بالتأكيد على الضرورة المطلقة للبحث بدءا من «الحدس الأساسي» فإن شلايرماخر قد أبرز أن البحث عن غائية الطقوس والرموز لا يمكن أن ينفصم عما يشكل الطبيعة الخاصة لكل تجربة، كما لكل إبداع ديني. فليس بالإمكان فهم المقدّس وأصناف تمظهراته في غياب إيلاء الاهتمام للمقدمات الدينية. فكل اختزال إلى أنماط من جنس مغاير يخفي تفهم الظاهرة. فهل من الممكن التوفيق في اكتشاف روح الدين؟ - في آخر تحليله -، لا أرى ذلك ولكن أعتقد أنه ليس بالإمكان تفهمه إلا عبر شكله الخاص".

رغم أن هذا التحليل التاريخي شديد الاختصار، وفيه عديد من الثغرات، فإننا نرى فيه مساهمة مهمة للفكر الغربي خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر في إرساء علم الأديان، الذي تحرر شيئا فشيئا من اللاهوت والميتافيزقيا التي أقرت ضده اتهامات كثيرة من شتى الأرثوذكسيات. ولزاما لطابعه المفهومي الداعي للاهتمام الضروري بالتاريخ وبالمشاعر وبالفرد، فإن علم الأديان زيادة على كونه نظرياً، فقد انفتح على مختلف عناصر

التحليل والتأمل التي وفرتها له مختلف العلوم الإنسانية، التي ظهرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

مرجعية إضافية

توفر السلسلة التالية تحليلا مختصرا متبوعا بنصوص مختارة:

La collection SUP, *Les Philosophes*, Paris, P.U.F.
Hume, par A. Vergez ; et sur J. Locke, par A.L. Leroy.
H. Gouhier, *Benjamin Constant*, coll. *Les Ecrivains devant Dieu*, Paris, Desclée de Brouwer, 1967.
P. Deguise, , *Benjamin Constant méconnu...*, Paris, 1966.

3 ـ علم النفس والأرواحية

باستخلاص منطقي للنظريات اللاّعقلانية تبدو ضرورة السعي للوعي بالمقدّس من طرف الإنسان ملحة، دراسة الآليات النفسية لتلك التجربة والتمسك ليس فحسب بالجانب الموضوعي ولكن بتمظهراتها الذاتية. فمنذ أن حُدّد الدين كشعور وكحدس، تجلى اقتدار علم النفس على توضيح مسألة الوعي بالمقدّس لدى الإنسان. إذ ليست المسألة مستحدثة فأرسطو قد فتش عن أصل الشعور الديني في واقع الخبرات النفسية، ومفهوم المثال الذي يصف بواسطته التجربة العليا للمقدّس لدى الإنسان يعبر أولا عن الحقيقة العينية للرؤية، والتي يؤكد على تماثلها مع الحفلات الدينية الجماعية الكبرى لأولمب أو المتعلقة بديونيزي[35].

ولكن نستطيع أن نحلل بصورة مغايرة مختلف الجوانب الذاتية للظاهرة الدينية، فقد فسرها البعض باعتبارها مشاعر خوف أو جهل، في حين أن آخرين حاولوا البرهنة على أن الدين في حد ذاته إحساس بالخضوع أمام قوى عليا. وأن مختلف أشكال التعبيرات العقدية والشعائرية ليست سوى وظيفة طبيعية للخيال، ذلك ما أوضحه فيورباخ (1804-1872).

إذ يذهب إلى أن الخيال هو الآلة الأساسية في الدين، فهو

مدفوع بالرغبات والغريزة وبالحاجة إلى تصور عالم للألوهية قادر على تلبية الرغبات الأكثر غريزية لدى الإنسان. فالخيال له من الحرية ما يسمح بتخليص الإنسان من خوفه، «فالآلهة هي رغبات الإنسان المتحولة إلى كائنات حقيقية»، وبتصريحه بذلك لا يزيد على كونه مستعيدا بشكل ما احتجاج كزينوفان، دافعا إياه إلى أقصى حدوده. فإذا ما كان الإلهي لا يزيد عن كونه خلقا للخيال الإنساني، فإن كل لاهوت، أي كل خطاب للإنسان بشأن الله ليس سوى إناسة، فهو عبارة عن مرآة عاكسة لصورته التي يعتقد أنها صورة إلهه. ومسألة تصور المقدّس مطروحة ولكن ليس بالشكل الذي يعتقده فيورباخ في ما يتعلق بحقيقة الإلهي نفسه. فالقصد بالفعل يتصدر شكل التصور، ولكن أبدا إن حاول الإنسان المتديّن التواجد في الصورة المقدّسة. فمن الجلي طبعا أن أشكال تصور المقدّس ليس لها من فكاك من ارتداء لبوس السمات الروحية والأخلاقية والمادية لعالم الإنسان. لكن هذا لا يستدعي قسرا أن تكون الصورة المقدّسة غير منتجة إلا لموضوع المؤمن، الإنسان. فحتى في حالات التصور التشبيهي المطلق للآلهة، حين تعانق الصورة الإلهية سمات الوجه الإنساني فإنها لا تعبّر إلا عن تصور وليس عن حقيقة بحد ذاتها. فأبدا ما تم في العالم الهندي الأوروبي اعتبار الصنم صورة الإله، وأبدا ما مثّل التمثال محلاّ لتجسّد المقدّس، ولكن لم يزد على كونه وسيلة للتعبير عن الإلهي بحسب معايير وقيم جمالية محددة، إن من طبيعة الصورة أن تدرك ولكن ليس من سماتها أن تشكل جوهر ما تصوره. فالكائن ليس من الممكن التنازل بفهمه إلى حدود الموضوع.

ونجد تيارا آخر دفع تطور الأبحاث النفسية في الدين ألا وهو

الوضعية، حيث أوْلى موقفها التجريبي اهتماما بدراسة أسباب الظواهر العلمية والتاريخية والطبيعية والدينية كذلك. ودون إيلاء أي اهتمام للبحث الميتافيزيقي، وبتجاوز مسألة جوهر الظاهرة الدينية، فإن قلة قليلة من الباحثين والعلماء ممن حاولوا إيضاح القوانين الفيزيولوجية والنفسية القادرة على إجلاء الظواهر الدينية، أي ما يتعلق بالدراسة السريرية للإنسان المتديّن، باستعمال المناهج التجريبية للعلوم الصحيحة. فهذا «العلم النفسي الحديث» الذي تبدو لنا بعض وجوهه الآن ساذجة العلمية، يرمي لمواجهة كل النظريات التي ترى في الأصل العاطفي والشعوري للدين عنصرا مكونا للمعتقد(36). فبإجراء تحليلات مباشرة لحالات من الوعي والسلوكات الشعائرية للمؤمنين، ننصرف جلياً عن أي حكم حول حقيقة التأويلات التي يعطيها هؤلاء المؤمنون بشأن تجاربهم وإبداعاتهم الدينية. وبوضع العمر والجنس بالحسبان ونوعية المواضيع المعاينة سريريا، سننتهي إلى تفسير فيزيولوجي للظواهر الدينية يكون ذا قيمة علمية. لقد أصبح علم الأديان فرعا من العلوم التجريبية والطبية. وحتى لا يكون أي مشروع مجرد صورة كاريكاتورية، فإن اختيار المواضيع المدروسة يبدو أساسيا. يجب ملاحظة أن المدرسة الفرنسية المضادة بشدة لأي توجه إكليروسي، لم تحمل تحاليلها إلا على مواضيع من جنس المرضى العقليين فحسب. وقد انتهت إلى تشييد سلسلة من النظريات حول الأصل المرضي للشعور الديني، كل ذلك بثقة تبدو مذهلة، على أن تكون كاشفة عن عقلية جماعية. فقد أصبح الشعور الديني بمثابة الدال على حالة مرضية، فبمجرد وقوع تغييرات بسيطة على مستوى الاتزان الفيزيولوجي تصير قادرة على أن تغير أو تولّد أو تلغي ذلك

الشعور. وبتفسير هذا الأمر بالهستيريا، المقترحة من طرف شاركو، حتى «القتامة النفسية» التي تنتشر عدواها كالأوبئة، المقدمة من طرف الدكتور بينت سانغلي، فإن عديد المبالغات صدرت إلى جانب عديد المواقف التحليلية الصارمة، ألغيت.

ولأن خطأ هذه المدرسة لا يتمثل في كونها درست حالات مرضية، بل في أن ملاحظاتها لم تتأسس منذ البداية على قانون عام حتى تبقى ضرورية لفهم آليات النفسيات السليمة أيضاً. ولكن التعسفي يصبح لاغيا منذ أن نعزل بعض الظواهر، التي نجمعها اعتباطا معا، لوضع المعايير المخبرية لمرض معتبر بمثابة العلة أو السبب للدين. إن من الثابت تواجد تماثل شكلي بين بعض حالات الوَجْد وبعض المظاهر الهستيرية، وهو شكلي لأن الحالات الأولى تتخلل الحياة النفسية السليمة، في حين الثانية هي تمظهرات دورية لحياة عقلية مرضية[37]. فمبالغات مدرسة شاركو أثارت الكثير من ردود الفعل لدى بعض العلماء المتشككين، الذين عملوا على إبراز التمايز بين أنواع ذهان العقول السليمة والمريضة.

تبدو مساهمة ويليام جيمس في نقد المادية الطبية مهمة، ففي مؤلفه «تنوع التجارب الدينية» الصادر سنة 1902م يؤكد بوضوح أثر المزاج في تفسير تطور الحياة الدينية الفردية وما للاّشعور من دور أساسي. وكتجريبي ينطلق من وقائع محددة، من وثائق مذكرات اهتداء مأخوذة من وسط ميتودي له دربة بالطب العقلي، فقد قام بوصف دقيق لتلك الحالات الدينية الفردية بحسب مظاهرها الخارجية، ولم يبق لويليام جيمس إلا تفسير نشوء تلك الأحاسيس التي لا يوليها الإنسان وعيا، والتي تتبلور على مدى الحياة اليومية وتتجلى بتجاوز عتبة الشعور. فكل أحاسيسنا الواعية

وأفكارنا الجلية لها ماضٍ لاشعوري، في وعينا المتعالي حيث تعرف خبراتنا الدينية الأساسية ميلادها. وهذه الخبرات ذات طابع عاطفي من جنس الزهو والسلم والقوة، حيث الإحساس بكوننا مشدودين إلى شيء أعظم من الإنسان يدبر هذا الكون ويمثل الملاذ الأخير. في كل تحاليل جيمس ليس من المهم تحديد قيمة الدين، الذي هو مسعى ميتافيزيقي، ولكن فقط تحليل الدوافع النفسية للإنسان الذي يبحث عن الفائدة واكتساب المنفعة الشخصية من جراء أي تجربة مع المقدّس. هذه الذرائعية الدينية لا يمكن أن تجد قبولا إيجابيا في فرنسا لأسباب تعود لاختلافات عميقة في العقلية الدينية.

في حين نجد نظرية أخرى تبدو أكثر جدوى، فقد لاحظ هـ. لوبا في كتابه: «الدراسة النفسية للدين» 1912م، ان الأحاسيس الدينية لها بعض التجانس والتماثل مع ما يوجد في الحياة العامة من مشاعر الفرح والحزن والخوف والأمل، إلخ... والدين ملزم بإشباع الحاجات والرغبات البشرية. ولكنه يؤكد أن ليس في الإمكان تواجد حاجات أو رغبات ذات طابع ديني، وهذه الفكرة قد عرفت التشكل أيضاً مع عالمي الاجتماع الفرنسيين هيوبرت وموس، اللذين جحدا وجود مشاعر دينية متميزة إذ توجد فقط مشاعر دينية عادية، فيها الدين النتاج والشيء. ففي ضوء تحليله يؤكد هـ. لوبا أن صحة الدين ليست معتبرة إلا في حدود ما يبرهن الإنسان عن حاجته إليه[38]. فليست اليقينيات الدينية سوى مظاهر للغرائز، للرغبات الباحثة عن إشباع لها. وقد رفض النظريات المرضية وذرائعية جيمس، واقترح تفسيرا «بيولوجيا» للدين، يبدو غير كاف لتفسير سلوكات الإنسان.

ولأن هذه النظريات مبنية على التحليل النفسي لأفراد مميزين من متصوفة وممارسين للشعائر من قِطاع الطب العقلي، أو مرتكزة على مقاربات تعسفية لحالات عقلية لأشخاص مرضى أو شبه مرضى، فإنها لا توفر سوى تفسيرات محدودة. وقد كان المجال أمامها مهيأ حتى تعرف انفتاحا أكثر مع محاولة ولهلم ووندت (1832_1920م). فإن وفّق علم النفس التجريبي في الوصول لإبراز القوانين التي تتحكم بالظهور والخفوت أو أيضاً بغياب الشعور الديني لدى الفرد، فإن من الممكن بالوضع في الحسبان للدوافع الاجتماعية الحادة في بعض الثقافات، حيث يتعذر على الفردانية الدينية التقدم، وبالتالي فإن الدعوة لإرساء علم نفس جماعي - *Völkerpsychologie*- تصبح ملحة. فمع شاركو كما مع جيمس ومع لوبا أو دلاكروا، لم يتركّز الاهتمام إلا على تحليل سلوكات دينية لدى أصناف من أناس متطورين ينتمون لمجتمعاتنا الغربية، ولكن ماذا يجري في مجتمعات بدائية حيث السِّلالة وعلم الاجتماع المعاصرين يشهدان لها بالتواجد؟. في مؤلفه «الأسطورة والدين» حيث يحشد ووندت معرفة واسعة، ينكر للبدائي أي منطق عقلي وأية فكرة سببية ذات طابع علمي(39). يؤكد ووندت أن الدين ليس سوى إدراك تشخيصي، على مثال الطفل الذي يجهل الآليات البسيطة فيشخص الأشياء التي تلف وجوده، هكذا ينسب الإنسان المتديّن روحا لأشياء ليس لها وجود حقيقي. فالدين يحيا بصورة جماعية بصفته بعثا جديدا للحياة في الطبيعة، حيث تكون الأسطورة التعبير واللّغة المشتركة بينهما. فهل من اللازم تفسير لماذا أو كيف يمكن لهذا التخيل الجماعي أن يكون مبدعا للغة؟ ما نلاحظه لدى ووندت، أنه شديد التأثر بالنظريات الأرواحية،

ففكرة الألوهية ليست سوى تصعيد لفكرة روح منتشرة في الكون يأتي اكتشافها من طرف الإنسان عبر سياق ثقافي بطيء، يمر من الأرواحية الأكثر بدائية إلى عبادة الآلهة، عابراً عبر عبادة الأسلاف. ولكن يبقى الاعتراض أن فكرة الروح لا يمكن أن تفسر الشعور الديني الذي يظهره الإنسان تجاه المقدّس. فالخيال بذاته لا يمكن أن يكون خلاقا للوقائع الدينية، بخلاف ذلك فإن الشعور الديني الذي يظهره الإنسان تجاه المقدّس هو الذي يجعل إيمانه بحقيقة الكائنات الإلهية أمرا ممكنا. إن مقصد هذا المسعى فسح المجال أمام الأبعاد الاجتماعية لتحاليل علم النفس الديني ليس للإهتمام بالحالات الشاذة فقط، وإنما أيضاً الاهتمام بالواقعة الدينية الكامنة في الإنسان العادي وهو ما يجعل من هذا المبحث مجالا خصبا.

هكذا مع فجر القرن السالف اعتقد علم النفس التجريبي أنه وُفِّقَ في إعادة الحياة الدينية لأسباب نفسية من نوع الشهوات والرغبات والحاجات. وتجاهل الجانب الفكري والمفاهيمي الذي سيسجل حضوره الدائم في التجربة الدينية، ولم يوضح مسارات تشكل اللغات الدينية الخاصة. باستعادة نظرية وونت، كيف يمكن تفهم الإدراك التشخيصي الذي يؤدي في بعض الحالات إلى خلق الأساطير والرموز، وفي جانب آخر، مع الطفل، إلى أمر مغاير يتعلق بلغة المقدّس؟ فباختبار مظاهر خارجية فحسب، نعتبرها حقائق عينية للدين، نرتكب نفس الهفوات خصوصا إذا لم يوجه أي اهتمام للمعنى العميق للسلوكات المدروسة سريريا، ولم يول أي جهد من أجل فهم دوافع الأنشطة الدينية.

وفي نفس الوقت الذي تأسست فيه تلك النظريات حول

أصول ومظاهر الظاهرة الدينية، فإن تيارا آخر نابعاً من المعاينات الإثنوغرافية الجارية خلال القرن التاسع عشر، سيقوي الاعتراضات المشنونة ضد الفكرة القائلة بكونية الطبيعة الإنسانية. فالسلوكات الدينية المعاينة أكثر مما هي مدروسة علميا، من طرف البيض المستعمِرين والمبشِّرين الدينيين بين الشعوب «البدائية»، أترى ستطرح نفس التساؤل على شاكلة الاختبار السريري الذي يخص علم نفس الأفراد المؤمنين؟ كيف يمكن للإنسان الغربي سيد التقنيات الحديثة التي قلبت اقتصاد الكون كما قلبت مفهوم الزمن، كيف لهذا الإنسان الغني معرفيا والواثق بنفسه والمتشكل من قريب وبعيد بتراث ديني توحيدي، ينظر إليه على أنه أرقى من غيره، كيف له أن يعترف في هذا «الهمجي» بكائن، رغم أنه ليس مماثلا له كليا في سلوكاته، ولكن بصورة افتراضية هو مشابه، بافتراض ارتقائه إلى ثقافة جديدة فإن المتحضر فقط هو الجدير بهذا الاسم؟ فإذا ما كانت «حالة الطبيعة» التي نكتشفها دون إحاطة بالغنى الثقافي والتنظيم العقلي تمثّل مرحلة متأخرة للتطور الإنساني، فإن المظاهر الدينية لبعض الحالات يجب أن تتموقع في المستوى المنحطّ، والأكثر هجانة للدين. فهؤلاء «البدائيون» الذين يقدمون شهادة حول تقنيات الحياة القديمة وأشكالها يعبرون وبصورة طبيعية عن إحدى المراحل الأقل تطورا في أوجه الظاهرة الدينية.

كانت الأرواحية إحدى التفسيرات المقترحة، بفروقات وتعمقات متتالية، من طرف مؤسس السِّلالة الحديثة أ. ب. تيلور (1832-1917م)، هذا العالم الذي وهب حياته للبحث في «المشاق الهمجية». فبهذا المصطلح الجديد الأرواحية -

ANIMISME- هدف إلى تبيان أن الشعوب البدائية تنظر إلى الطبيعة عبر قياس مستوحى من ذاتها، معتبرة كل الأشياء أمورا حية. تمّ عرض هذه النظرية في كتاب «الثقافة البدائية» منذ 1871م حيث أكد تيلور أن البدائيين هم أناس يملكون جميع المؤهلات العقلية كمعاصريهم الأكثر تطورا، وأنهم يبقون بسبب تجربة خاصة غير مفهومة في حالة تيه عقلي. فهم في غاية العجب أمام التكرار اليومي للظواهر التي تبقى لديهم متعذرة التفسير. فالبدائي يملك وعيا بروحه الفردية هو بمثابة الطيف الخاص الذي يراوده عبر النوم والأحلام والهوامات المختلفة، بإيجاز التفاعلات النفسية اللاواعية والماتحت شعورية لذاته، والتي يجهل طبعا آلياتها، خالصا من ذلك لتواجد مبدأ حيوي، لروح تسكنه، سبب لحياة الفرد وفكره. وهي «تملك الوعي الشخصي لمالكها وإرادته، ماضيا وحاضرا ولكنها مستقلة عنه»، فالموت هو تسريح لتلك الروح التي تواصل التواجد والظهور بعد موت الجسد، بالدخول في أجسام أناس آخرين أو حيوانات أو أشياء أخرى. . ."
وهكذا يحس في نفسه بحضور هذا المبدأ الحيوي الذي ليس له عليه أية مسؤولية أو تملك، فالبدائي يضفي هذه الروح على كل ما لا يتيسر له فهمه وكل ما لا يستطيع كنهه، فيصبح العالم لديه مليئا بالأحياء. فمن المقولة التجريبية «طيف روح» لصيق بكل كائن، عبارة عن صورة رقيقة تفتقد الهوية، نمر منطقيا إلى مقولة التجسد لهذا المبدأ الحيوي في كل ما يشكل العالم الأصغر حيث يتحرك الإنسان، أي في كل الكون الذي يتجاوزه من الخنزير البري إلى الغيث النافع، ومن الوقائع اليومية البسيطة إلى القوى المتعالية والغريبة عن الإنسان. فالأرواحية تمثل لدى تيلور العامل الأول

الكامن وراء كل إبداع ديني والتعددية الناجمة بصورة منطقية تمثل شكل التعبير الأول عن المقدّس.

أياً كانت، أرواحية أو تعددية أو تقنيات سحرية، حيث تطورها حتمي كما أوضح ذلك ج.غ. فريزر، فإن مؤداها في النهاية بحسب الرؤية التيلورية إلى تطور متقدم للشعور الديني لدى البشر، أي إلى حدود الفكرة القائلة بإله واحد متعال عن الأذهان و«الأرواح». فالسياق المنطقي والعقلي يبين أن التوحيد هو المنتهى لكل التطور الديني للبشرية وأنه ليست هناك حاجة لاستدعاء أي نوع من الوحي الإلهي لإرساء التوحيد. فالبدائي بوصوله إلى مرحلة حضارية متطورة بإمكانه أن يمر عبر اللاهوتي، وتطوره الديني ليس سوى انعكاس لتغير الثقافة. فبإهماله إراديا لما يسميه «الطابع العاطفي» للظاهرة الدينية انصب اهتمام العلاّمة تيلور على إبراز التقدم الثابت للإنسانية. وبما يعبر عنه بنوع من الدعابة «أن المتوحّش قادر على التحوّل إلى جنتلمان» يؤسس نظرية جد عقلية. فقد قاد دون شك وبصورة لا إرادية علم الأديان نحو طريق وعر، ذلك المتعلق بالبحث عن أصل الدين. فمقترحه المهتم بالأرواحية البدائية سرعان ما أضيف له الماقبل أرواحية، ثم طرح في المقابل التساؤل القائل بأصالة التوحيد. إذاً لأسباب يبدو أنها غير ذات طابع علمي تتجلى رغبة جادة في القلب الجذري للشكل التطوري الذي رسمه تيلور. فالعديد من إمكانيات البحث التي ذهبت سدى، منذ ان كان الانطلاق من أولوية فلسفية، حرمتنا من تفهم الأنماط الدينية البدائية في حد ذاتها، حتى يتيسر إدماجها طوعا أو قسرا ضمن نظرية عامة في الدين.

تَشَكَّكَ مبكرا أندرو لانغ (1844-1912م)، تلميذ تيلور

اللامع في النظرية الأرواحية. فتحت تأثير المعاينات الإثنية الحديثة نجده منذ 1898م في كتابه: «صناعة الدين» يقف ضد الفكرة القائلة بروح عليا متكونة منطقيا لدى الإنسان البدائي عبر اختبار أمر حي، وصرح باستنتاجه النهائي بشأن إله خالق مُدْرَك كروح. فبالإعتماد على وثائق وفيرة ومتنوعة لاحظ لدى بعض الشعوب البدائية تواجد فكرة كائن أعلى في مقام أزلي. عاين الأستراليين الجنوبيين وسمانغ ماليزيا الذين لا يعرفون عبادة الطبيعة أو السيّد، والذين يشكلون في نظرية تيلور وفريزر علامات نحو التوحيد. فأمثلة هذه الشعوب تكذب الرسم التطوري لتيلور بشأن: أرواحية، تعددية، توحيد إذ إيمانهم بكائن أعلى لا ينبع من مقولة عالم يطفح بالأحياء. بكل حصافة استبعد لانغ كتيلور الفكرة القائلة بوحي ما فوق طبيعي وأعلن أن مسألة أصول الدين مسألة مستعصية الحل. ولكن رغم ذلك سعى إلى تطوير نظرية وظيفية سوف تكون لها في ميدان آخر نتائج معتبرة. فـ لانغ يؤكد أن الإنسان منذ وصوله لفكرة الصنع لأشياء بنفسه قد عَبَر منطقيا إلى فكرة الكائن الصانع لأشياء يعجز الإنسان عن صنعها. فمن الإنسان الصانع إلى الإله الخالق، الربط منطقي وعقلي. إذ ليس للدين أصل إلا في نفعيته، إنه يرتب اعتقادا نظريا في سلطة متعالية عن الإنسان، كل ذلك مع إيمان عاطفي معبر عن حب بنوي للأب، ووجود الآلهة المتعالية سوف يكون أمرها الطبيعي مقتصرا على توفير التفسير المناسب للسياقات والوقائع العجيبة في العالم. وبذلك أثار لانغ الفكرة القديمة القائلة بأن الدين هو إبداع للبشر، أي هو التعليل الظرفي لجهلهم.

عاكسا الصورة لدى تيلور، يرى لانغ أن العنصر الديني

الأكثر نقاوة يوجد لدى الشعوب التي ما زالت تعيش على الأنماط الحياتية البالية. إذ التعددية، هي هذا الشكل الهجين لعناصر منحطة لم تعرف التطور إلا في مرحلة متأخرة. «لقد وقع بيع الإنسان عبر تعاويذ يحملها في كيسه أو في جرابه لأرواح ذات نفع عملي، إلى عصابة متمعشة من الأرواح والآلهة التي يقدم لها قرابين مماثلة لما قدم سلفا لخالق وقع تجاوزه[40]».

ولم يجادل في أن الأرواح كانت الشكل البارز في التطور الديني ولكن فقط باعتبارها الحالة الأولى. مع ذلك فإن نظرية ألوهية ما قبل أرواحية لم تعرف ولو صدى ضئيلا أو معارضة لدى الإناسيين الذين يشاطرون تيلور جل أفكاره. فالعديد من الدراسات العلمية المهتمة بالسلوكات الدينية للشعوب الأسترالية تبدو مكذبة لأطروحات لانغ، والمفارقة الجلية والعادية في تاريخ الأفكار، تلك الانتقادات الجارحة لـ: أ. لانغ المشنونة عليه من طرف منافحه العنيد الأب و. شميدت الذي دشن فرعا جديدا في مبحثنا، ذلك المتعلق بأصالة التوحيد الموجود ضمنيا في عمل لانغ، لقد كانت مواجهة رائعة!

في سنة 1912 ظهر المؤلف المهم للأب و. شميدت «منشأ فكرة الله»، من اللازم الاعتراف في هذا العمل بقدرة هائلة من الإحاطة التاريخية والثقافية الرامية إلى موقعة الظواهر الدينية ضمن سياقها الخاص، ضمن نظرية الدوائر الثقافية وتداخلاتها. فعند الأب شميدت ليست الآلهة المعبودة سوى انعكاس لواقع بشري محدد، وهو يؤيد عبر منهج صارم نظرية أن مختلف أصناف الدين تتلاءم مع دوائر ثقافية يمكن حصرها في جرد خاص. في السنوات السابقة للحرب العالمية الأولى تبدو المعاينات الإثنوغرافية

مساعدة للأب شميدت لاستخلاص ان في كل دائرة ثقافية قديمة نجد نفس المعتقد بإله جوهري، سواء لدى الهنود الأوروبيين أو الأقزام أو هنود أميركا الشمالية وكاليفورنيا الوسطى. فمن خلال بحثه عن فكرة الله، كان تحديده لثلاثة أسباب أساسية لذلك، متأتية من جراء معاينته الإثنوغرافية: حاجة العلّية والكلّية والتشخيصية، فقد أكد بدوره أن البدائيين أناس متمتعون بتفكير منطقي ومقتدرون على إضفاء صبغة عملية على الأمور، وبالتالي هم قادرون على الإقرار بوجود إله وحيد. يمكن القول إن خلال مرحلة الطفولة البشرية وجدت حضارة بدائية، منبع موحد لكل الأديان وكل الحضارات، ثقافة جوهرية نجد آثارها لدى الزنوج والأستراليين الجنوبيين والفوجيين، إذ نستطيع أن نكتشف لدى تلك الشعوب التي ما زالت في مرحلة الجني اعتقادا في إله عظيم. فالأب شميدت يؤكد انه بإمكاننا القول إن التوحيد بدائي في أصله في الشعور الديني لدى الإنسان، وفقط لاحقاً عند إرساء علاقات للإنسان مع الكون وبظهور تعقدات مختلفة، عرف التوحيد الإلهي نوعا من التراجع.

فالتوحيد الأصيل يتجلى كاعتقاد مصحوب بإجلال تعبدي لكائن متعال، ولكن الأب شميدت كان مجبرا على تقديم فكرة الوحي الإلهي التي وقف ضدها كل من تيلور ولانغ، كلازمة. بتبيننا لطرحه تبدو نظرة الأب شميدت متضمنة في الوقت نفسه نفيا للديانة الطبيعية القحة، بالمعنى الذي تعنيه الأرواحية، وكذلك الإنحلال المتواصل للدين منذ الحضارة الأصلية. ذلك أن التقدم المادي والتقني للبشرية قد صحبه تراجع جلي للفكرة الدينية، حيث نجم تنافر بين تطور الثقافات الإنسانية ومختلف أشكال التدين،

فكل تاريخ البشرية هو مسعى باتجاه اللاّقداسة، وهذه الفكرة ستتواجد لاحقاً مع مرسيا إلياد. فكما هو معلوم أن الأب شميدت عميق الإلمام بتقنيات البحث الإثنوغرافية، وحتى يتيسر له التطبيق بانتظام لعملية التنزيل لمستوى اللاهوت العقيدي، فإن مشروع عمله لم يزد على كونه مجرد حجاج مسيحي. ولوقوعه في أسر النظريات السابقة التي يزمع محاججتها ضخم أحيانا من أهمية التفكير السببي والمنطقي لدى الشعوب البدائية. فأطروحته بشأن الإيمان بإله واحد من المتعذر البرهنة عليها بشكل آخر مثل القول بوحي ما فوق طبيعي حول أصل الإنسان ومركزيته في الكون. إنه يصعب قبول تلك النتائج اليقينية المستخلصة بفضل السِّلالة بحسب تلك الرؤية. إن ما يمكن أن يتبقى نهائيا من عمله، هو الفكرة الأساسية التي لا نستطيع علميا إثباتها، وهي تكوّن فكرة الله. فهي ليست مجرد نتاج للتطور التاريخي، وإنما تبدو حاضرة ومُعاشة في عديد الأشكال الأساسية في الحياة الدينية. لقد ثبتت وبصورة مختلفة عبر أشكال حضارية متطورة. فكل المسألة تتمثل في معرفة ما إذا كان التوحيد أصيلا أم لا، وهل التوحيد فكرة استطاع العقل المتأمل للإنسان أن يصوغها من مجموع إدراكاته للمقدّس؟ بهذا المعنى فإن فكرة الله تبدو ملازمة للإناسة الدينية كما بالمثل للتاريخ البشري[41].

وبوعي تاريخي عميق للمسألة المطروحة ساهم مؤرّخ الأديان الكبير ر. بتازوني (1883-1959م) بشكل واضح في تمييز الفروقات بين أطروحات الأب شميدت، مستعيدا فكرة صيغت من جانب دافيد هيوم في مؤلفه «المباحث الأربعة» 1754. يعتبر العالم الإيطالي أن لا سبيل للحديث عن التوحيد بالمعنى الصحيح

إلا بالانطلاق من التجربة المتاحة من طرف الأديان التوحيدية المتواجدة حاليا. إذ من اليقيني وفي كل اللحظات أن تلك الديانات قد نشأت على أثر إصلاح ديني معارض للتعددية السائدة. فالتوحيد يمكن أن يعتبر نفيا للتعددية التي ثار ضدها ونازعها باسم مطلب روحي أرقى، ولا يمكن أن يكون الشكل الأول للدين كما يؤكد ذلك أنصار نظرية أصالة التوحيد. إن ما يمكن أن نجده لدى الشعوب غير المتحضرة ليس توحيدا حقّا ولكن مجرد فكرة هلامية وغير مصوغة في قالب مفهومي ضمن منظومة عقدية لكائن أعلى. ذلك أن التوحيد بالمعنى التاريخي للمصطلح ليس نتاج تطور ديني وإنما هو نتيجة ثورة دينية.
والحاصل أنه إذا ما سعينا، عبر بعض الوثائق المادية التي خلفها لنا ما قبل التاريخ، لعرض ماهية الشعور الديني، فإنه قلما يكون لنا الإحساس باكتشاف اعتقاد في كائن وحيد متمتع بكل سمات الإله العظيم. وقد أوضح أ. لوروا غورهان[42] أن الرسوم المنقوشة من جانب الإنسان، منذ إنسان جاوا حتى إنسان نياندرتال تشهد على الإحساس المزودوج بالخوف أمام الكون المجهول وكذلك بالرغبة في تسيير الكون الأصغر المُعاش، «فسلوكهم الديني، على شاكلة أخرى، ذو صبغة عملية كغيره من السلوكات التقنية، يرمي لإدماج الإنسان ضمن عالم يتجاوزه يتحتم عليه الدخول معه في علاقة مادية أو ميتافيزيقية». وحتى ضمن الثقافات التاريخية اللاحقة، تحديدا في الأشكال التي تتأسس عليها نظرية الأب شميدت، فإننا لا نجد أثرا لفكرة الإله الواحد كما أبرز ذلك أ. أ. جنسن، في كتابه: *Mythos und- Kult bei Naturvölkern-* (1951م)، مرتكزا على دراسات حديثة في

ثقافات مختلفة من أندونيسيا وروسيا الجنوبية والهند والمكسيك والبيرو إلخ، أوحت له بوجود معبودات دِيمَا Dema، أي أسلاف كبار، تشهد الأساطير بتواجدها في زمن بدئي. وبموت هذه الآلهة أعطت حياة للنبات والحيوان، فكائن الأزمنة البدائية هو متعدد كالعالم اليومي للإنسان. وانطلاقا من تصور سابق للديما تولدت لاحقاً صورة الإله الخالق. والمسألة التي تعترضنا بخصوص معنى بعض الأساطير تتمثل في ما إذا كانت هذه الديما آلهة أم مجرد أبطال. وبأشكال أخرى معرفة ما إذا كانت هذه النظرية القريبة من تطورية تيلور نابعة من رؤية إناسية لا تقرّ بجانب القداسة، والتي يمثل فيها الإنسان ومختلف سلوكاته التقنية محور الصورة الإلهية المتجلية بصورة ممسوخة إن لم تكن مجردة من أي معنى.

عبر هذا الجدل الذي يبدو انه لم يتوقّف بعد[43]، اتخذت نظرية أصالة التوحيد طابعا فكريا عميقا. فلدى جل الشعوب التي نظن تواجد ذلك الاعتقاد في إله متعال بينها، من اللازم ملاحظة عدم التواجد لديها لوعي واضح وعميق. فبمنهج صائب فإننا لا نجني شيئا بسعينا لتشبيه ذلك الاعتقاد بنوع من الإيمان الديني. فلدى الإنسان القديم يبدو لنا الاعتقاد في القوى المقدّسة بمثابة الوسيلة للعيش في وحدة شاملة مع ثقافته الخاصة. إنه لمن الجدير التساؤل حول ما إذا كان هذا النزاع الطويل بين التطوريين وأنصار أصالة التوحيد قد أفسدته أحيانا بعض الافتراضات اللاهوتية والفلسفية غير المناسبة لإرساء علم أديان حقيقي مستقل المنهج وعلمي الطابع. فليست المسألة الأساسية في بحثنا، المتأسس قبل كل شيء على الاحترام والتفهم لمختلف أشكال الإدراك والتعبير عن المقدّس، النظر في أصل الدين. ومنذ أن وفقت المجادلات

التي تشكلت بظهور مؤلف تيلور في إبراز، وبشكل ما، أن الإنسان القديم مقتدر على التصرف المنطقي وعلى التنظيم العقلاني لوسطه، ليس من المستساغ اعتبار نتائج تلك المجادلات من باب الهراء.

مرجعية إضافية

H. Avron, Feuerbach, coll. *Les Philosophes*, Paris, P.U.F.

H. Avron, *L. Feuerbach ou la transformation du sacré*, Paris, P.U.F., 1957.

Abraham Kardiner et Ed. Prebble, *The Studied Man*, 1961, tr. fr., *Introduction à l'ethnologie*, Paris, 1966, coll. Idées, n 102.

J. Cazeneuve, *L'ethnologie*, Encyclopédie de poche, Paris, Larousse, 1967.

p. Schebesta, *Le Sens religieux des primitifs*, tr. fr., Mame, 1963.

R. Pettazzoni, *Dio, l'Essere supreme nelle credenze dei popoli primitivi*, Roma, 1922, à completer par: *l'Essere supreme nelle religioni primitivi*, Torino, 1957 ; tr. angl., The Formation of Monotheism, Londres, 1956.

V. Lanternari, *L'offerta primiziale in etnologia*, Rivista di Antropologia, roma, 1956, 43, p. 13-110.

4 ـ المجتمعات والدين

منذ الربع الثاني من القرن التاسع عشر وتحت تأثير فلسفة أوغست كونت (1798-1857م)، انبنت رؤية جديدة لعلاقة الإنسان بالمقدّس، ارتكزت على الإقرار بأهمية الوقائع الاجتماعية وقوتها الإكراهية على الفرد. إضافة إلى ذلك، عرفت عملية الوعي بالاجتماعي بدورها تحرراً تدريجياً من الافتراضات الفلسفية فكان مؤداها ميلاد علم اجتماع ديني.

أ ـ علم الاجتماع الوضعي

يعرّف كونت الدين في الجزء الرابع من كتابه: «دروس في الفلسفة الوضعية» 1839 كموقف عقلي، كشكل من التواجد، كـ«حالة لاهوتية» متجانسة مع إحدى المراحل الإنسانية، والتي ليست سوى مواصلة للتمظهرات العقلية والمؤسساتية لخطاب الإنسان حول الله، للوغوس حول التيوس، منطقياً فإن أي دين لا يزيد على كونه تجميعاً لتصورات إنسانية مختلفة عن المقدّس، فهو يشكل أحد أنماط وعي التاريخ الإنساني. إذ يبين كونت أن هذا الإله ليس مدركاً إلا باعتباره العلة الأولى. وعبر تمعن فيه هو ليس سوى إسقاط لأحاسيس الإنسان على وجوده الخاص، وإذا ما

استطعنا علمياً تبيان أن فكرة العلة الأولى ليست سوى خداع، فإن الله وأي نوع من الدين سيعرف الانقراض بسبب زيف المعنى وعدم الصحة. فالفلسفة الوضعية التي تحلل علمياً سلوكات الإنسان سوف تحرره من تلك «الحالة اللاهوتية» التي لا تنتج إلا تفسيرات خاطئة للوقائع المرئية التي تبقى متعذرة التفسير. إننا نعرف أنه بعيد عشر سنوات تقريباً انتهى هذا المشروع المهم لتأسيس ديانة جديدة شعارها «الحب مبدأ والنظام قاعدة والتقدم هدف». حتى للفلاسفة يظهر القدر أحياناً بعض وجوه الدعابة، منذ تلك اللحظة غيَّر كونت نظريته الدينية، مقترحاً على المجتمع تربية تقدمية، ليس الدين فيها تلك «الحالة الذاتية واللاعقلية» التي شهّر بها في 1839م، ولكنه حالة سوية تتوافق مع الوجود الجماعي للبشرية.

ولأنه موضوعياً ليس بالإمكان تواجد الأفراد إلا ضمن المجتمع، حدّد كونت الواقعة الاجتماعية داخل سياقها التاريخي «تحت رؤيتين أساسيتين: انسجامها مع الظواهر المتآلفة وتسلسلهما مع المراحل السابقة واللاحقة للتطور الإنساني». فنستطيع اعتبار بدئه في تطبيق هذا المبدأ التحليلي في دراسة الظواهر الدينية التي اكتشف أهميتها بداية من سنة 1848م. ومع ذلك لم يضع كونت قواعد علم اجتماع ديني حقيقي، رغم رغبته في تكييف ملاحظاته مع تقنيات العلوم الصحيحة. وكما أوضح جليّاً ب. أربوس باستيد[44]،لم يوفق كونت إلا في تشكيل تفسير ديني للمجتمع، باعتبار أن علم الاجتماع لديه أولاً وتحديداً، علم للفهم يسمح بإرساء ترابط أو نوع من الوحدة بين الأفراد والمؤسسات والشعائر. إنه من الجلي بشكل آخر، أن دعوته كمؤسس لديانة وضعية كونية قد حجبت عنه بعض الأشكال

الأخرى للتعبيرات والتمظهرات الدينية. وبتناقض منطقي فقد انغلق هذا العلم للاجتماع على ذاته رافضاً أن يتطور إلى علم اجتماع أديان أو إلى علم اجتماع دين بعينه. برغم أن مساهمة كونت مهمة، إذ كان الأول الذي وعى علم الاجتماع كفلسفة للتاريخ الإنساني والأول الذي كانت لديه رغبة في تطبيق عملية اختبار الوقائع الاجتماعية والدينية بواسطة مناهج العلوم الصحيحة، إذ صاغ فكرة أن كل التاريخ الإنساني وكل قواعد تنظيم الحياة البشرية داخل المجتمع من اللازم تواجدها في محتوى الظواهر الدينية، حيث يتعذر فصل دراسة الديني عن الاجتماعي، كون الواحد متواجد في حضن الآخر.

لقد كان التكون الحقيقي لمدرسة علم الاجتماع الفرنسية مع أ. دوركهايم (1858-1917) الذي شكّل إضافة لعلم الأديان. ومع ذلك لم يتيسر إلا في منتهى مسيرة جادة ومثمرة، خصصت كلياً لبناء هذا العلم الجديد للإنسان، تم فيها الإنكباب على هذا الشغل على مدى خمس وعشرين سنة جاء الاهتمام في موفاها بدراسة الظواهر الدينية، في كتابه: «الأشكال الأولية للحياة الدينية» الصادر سنة 1912م كآخر أعماله المهمة. فلم يحاول استعادة الرسومات البارزة لدى كل من تيلور وفريزر ولانغ ولكنه ركز دراسته على الحياة الدينية للبدائيين مولياً اهتماماً للطابع المميز للطوطمية الأسترالية. جاءت أسس تحليله صارمة عدّت فيها كل ظاهرة دينية كأية ظاهرة اجتماعية أخرى. فهي إجابة عن حاجات جماعية محددة، ولا يمكن أن تصدر إلا عن تجارب وانطباعات جماعية سابقة. وهكذا فإن دراسة التشكل السوسيولوجي لمفاهيم الزمن والفضاء والعلِّية، كمفاهيم لصيقة بالدين، اكتسبت عند

دوركهايم أهمية أساسية. فالدين يمكن أن يعرّف كـ«نظام من العقائد والأفعال المتعلقة بأمور مقدّسة، أي منفصلة عن عالم الناس ومفارقة، ولكنه في نفس الوقت عقائد وممارسات، توحّد جميع الذين ينتمون إليه في جماعة أخلاقية تسمى كنيسة»، هكذا يقول دوركهايم مؤكداً على الضرورة المطلقة للتفريق بين العقائد والشعائر، كما الشأن في أعين البشر، بين ما هو مقدّس وما هو مدنّس. لأن الشيء ليس من جوهره أو طبعه مقدّساً، فلا يصبح كذلك إلا جراء الأثر الواقع عليه بحسب اعتقاد في قوة عليا من جنس المانا أو الأورندا أو النومان. إذاً فالشيء المقدّس هو قبل كل شيء رمز، ذلك أن المسألة الوحيدة الجديرة بجذب اهتمام العالم ليس البحث عن أصل فكرة الله ولكن دراسة الوقائع التي تكون الأمور الشعائرية رموزاً لها. بكل دقة فقد وفرت الطوطمية الأسترالية لدوركهايم إمكانية البرهنة على أطروحته، فالتحليل الذي قام به أظهر له جلياً وجود علاقة دينية بين الفرد وعشيرته أو قبيلته أو وسطه الاجتماعي. فتلك العلاقة ذات الطابع القداسي أظهرت لدوركهايم، كما بدت وراء أصل كل دين، أن الطوطم هو الوجه الآخر للمقدّس، فهو الانعكاس الرمزي على المستوى الديني للجماعة البشرية. وهكذا يخلص إلى أن الوقائع الاجتماعية تفسر الوقائع الدينية. إذاً فكل دين له أصل اجتماعي وبهذا فإن سلطة الطقوس تفسر على أساس أنها ميراث اجتماعي.

إن فهم الجماعة الدينية لم يتخذ طابعاً شمولياً دائماً، فكل المدرسة الأرواحية وعلى رأسها فريزر اعترضت على مماثلة الديني بالجماعي وعلى أولئك الذين يؤكدون إمكانية استخلاص قوانين تطور العقل الإنساني. إذ إنه في الواقع، وبعيداً عن الصورة الجلية

للطوطمية التي لا نستطيع حالياً اتباع دوركهايم فيها، تبين أن عمله ينحو باتجاه نظرية سوسيولوجية للمعرفة. فالجدال القديم بين العقلانيين والتجريبيين جرى تجاوزه منذ الوهلة التي وقع فيها الإقرار بالأصل الجماعي للمقولات الأساسية للفكر والشعور الدينيين.

اعترض ليفي برول (1857-1939م)، وأحيانا بحدة، على مماثلة الاجتماعي والديني والمنطقي. فانشغاله الطويل كعالم اجتماع كان بمثابة عملية بحث مساعدة له للنفاذ والإحاطة والفهم الأمثل لعقلية الإنسان البدائي. إذ كفيلسوف متيقظ وعالم مدقق، يضع ليفي برول محل تساؤل، كما تشهد بذلك آثاره المتبقية بعده، ما تحاول أن تظهر به مختلف النظريات من طابع نسقي. ونلاحظ ثلاث مراحل تميز مسيرته الفكرية، ففي سنة 1910م وعبر كتابه: «الوظائف العقلية للمجتمعات المتدنِّية» نجده يؤكد أن الفكر البدائي هو فكر ما قبل منطقي يتناقض جذرياً مع ما لدينا وهو محكوم بقانون المشاركة. ففي تلك المجتمعات الأكثر قرباً من الحالة الطبيعية، أي الأقل تقدماً في الميدان التقني، نجد قانون المشاركة ينتهي إلى إرساء تماثلات مطلقة بين الإنسان من جانب والحيوان والنبات والمحيط من ناحية أخرى. هذه المماثلة للإنسان بالكون الأصغر اليومي، يرى فيها ليفي برول الحجة على أن ذلك الفكر البدائي ذو صبغة صوفية. ففي الحالة التي يتعذر فيها عيْش تلك المشاركات، تحضر نيابة عنها التمثلات المادية (الأنصاب والممارسات الشعائرية) أو المعنوية. إذ العقلية الجوهرية المرتكزة على المشاركة حاضرة ولا تتوارى أبداً، ومستمرة حتى في التصورات الدينية للعالم الحديث. فكل نشاط

عقلي، بحسب تأكيد ليفي برول، هو في الآن منطقي وما قبل منطقي. وهذا التركيب النفسي الثنائي وحده القادر على تفسير الإيمان بإله سيد للكون، إيمان يتغذى في الوقت نفسه بنوع من المعرفة للعالم وأيضاً بشعور صوفي للمشاركة في الروح الإلهية المبثوثة في العالم. فهل من اللازم التفكير أن أي دين ليس سوى ظاهرة متبقية لا يتم لها التجلي إلا عبر مخلفات العقلية البدائية؟

في كتابه: «المفارق والطبيعي في العقلية البدائية» سعى ليفي برول للإجابة عن هذا السؤال مبرزا أن الشعوب البدائية في حِلّ من مقولة الدين. فلا وجود لدين، والعقلية البدائية لم تعرف بعد أي اكتساح من التفكير العقلي، فالمشاركات مُعاشة مباشرة. وحياة البدائيين مغرقة في المافوق طبيعي والعجائبي، ومع ذلك ليس لهم وعي عميق بذلك. ليس بإمكان البدائيين التعبير عن ذلك بواسطة جهاز مفاهيمي ولكن فقط بواسطة لغة أسطورية. وليس بمقدورهم تشكيل منظومة عقلية قادرة على خلق علاقات بين الإنسان وموضوع المشاركة. فالمرور من مرحلة ما قبل الدين إلى الدين موسومة بضعف الميزات الأساسية للعقلية البدائية، وبتقلص المشاركة ذات الطابع الصوفي. ذلك ما رمى لتوضيحه الكتاب التالي: «الميثولوجيا البدائية» 1935م. في حين مع دوركهايم تحمل طقوس البدائيين وعقائدهم في طياتها كل ما تطفح به الحياة الاجتماعية من عقلانية وكل ما تقدر انه تفسير علمي للكون، أما مع ليفي برول فإن ما قبل الدين ليست حالة معلنة، في حد ذاتها، عن أي مجهود عقلي، إذ تطور الفكر الإنساني يتطلب تطورات داخلية عميقة إلى جانب المرور من بنية عقلية لأخرى. وكما أدرك ذلك جيداً أ. بريهيي[45]، فإن ليفي برول برغم نقائص أطروحاته

والأخطاء المرتكبة أحياناً، هو بنيوي دون وعي جلي لذلك! لأن ما يسميه بقانون المشاركة ينتهي إلى مماثلات بين الإنسان وعالمه الأصغر اليومي، الذي هو بالحقيقة حالة، فالمماثلات التي يحاول ليفي برول جذب انتباه علماء الاجتماع إليها ليست أشكالاً مماثلة صوفية ولكنها معايير تصنيف. كما أن التحليل البنيوي لليفي ستروس[46]. إن التفكير البدائي، البري، هو أولا تفكير يتوسّط بين الطبيعة والإنسان. فبعلم مدفوع جدّا بالتصنيف وقع إرساء مماثلات رابطة بين الإنسان والموضوع، والنقد الذاتي الذي يستوحى من الآثار الكتابية الباقية يبين أن ليفي برول بدوره يرسي فروقات في أفكاره: إذ أوحت دراسة العقليات البدائية إليه بالشك في مقولة وحدة الطبيعة الإنسانية، وجذبته للبحث من خلال التصورات الجماعية عن تعليل اللاّمعقول في السلوكات الإنسانية. لقد اعترف برول بالجانب الغالب للوجدانيات في مسار تشكل السلوكات الدينية، ولكنه لم يحل المسألة المطروحة من طرف الفكر الرمزي والسحري، تلك التي سنجدها لاحقاً. فهل الأشياء المحيطة بالإنسان أخذت بالتدرج معانٍ محددة لديه أثناء التحول من عقلية لأخرى؟ أم أن هذا المعنى متواجد من قبل أن يعي الإنسان أمره؟ وهل هناك لحظة أصبح فيها العالم ذا معنى، دون أن يكون قد عرف كنهها جلياً من طرف الإنسان؟ هذه المقابلة بين الفكر الرمزي والمعرفة العلمية لم تحز أهمية جادة مع ليفي برول، فأعماله التي تعرّضت للذمّ تبقى لها الأفضلية في التنبيه لأهمية العجائبي في المجتمعات التقليدية وفي مساهمتها في إرساء فروقات دقيقة، ثرية ومعقدة أمام العقلانية السوسيولوجية، الصارمة أحيانا مع أ. دوركهايم[47].

إن الميراث الفكري الذي خلّفه هذا الأخير سعى لجمعه، في محاولة للإضافة إليه، خَلَفه مارسيل موس (1872-1950م)، فكما فعل دوركهايم ساند موس القول بأن أصول المقولات العقلية تكمن في الحياة الاجتماعية. وقد كان أكثر اتصالا من سلفه بالتحليل العملي للوقائع المُعاشة. مؤكدا الطابع العقلي الأصيل للفكر القديم ومعترضا في ذلك على ليفي برول، لمَ بدا في هذا التفكير العقلي من تصوير لما هو جماعي. فعمله يوفر وبحسب جهد مهم إحاطة بالمُعاش وصورة مميزة للتناسق المنهجي، مازجا فيه بين التحليلات ذات الطابع السوسيولوجي، مع السِّلالَة وعلم النفس والتاريخ، مما جعل مارسيل موس أحد أبرز مؤسسي مبحثنا الذي يرمي أساسا لفهم شامل للإنسان، ينحصر في حدود التجارب المُعاشة العينية.

وقد وفر له تحليل مقولة المانا مثالا مهماً على اندراج الرمزيّة ضمن الحياة الاجتماعية، بما تكشف عنه، إلى أي مدى تكون الظواهر الاجتماعية حمالة معانٍ، وتلعب دور وسائط بين الكون والمجتمع الإنساني. فدوريا كانت الصلاة والأضحية والسحر والهبة مادة تحليل خصبة، حيث يؤكد موس باستمرار الأهمية الثنائية للظواهر الدينية وطابعها الاجتماعي الأكيد. إذ يبرز تعذّر تواجد الأضحية دون جماعة بشرية، لأن دراسة عديد المظاهر الشعائرية تشهد على الحضور الدائم للتجمعات البشرية، سواء ككتل متشكلة أو كمجتمع ممثل بواسطة أحبار أو لاويين أو كهنة موكل إليهم من طرفه القيام بوظائف التوسّط مع المقدّس. فكل أضحية مسبوقة بطقوس، هي عبارة عن استهلال للدخول في المقدّس، تعزل مقدمها عن عالم الناس اليومي، وتكون ملحقة

بطقوس تطهير تعيد إدخال هذا الأخير في حضيرة القوم الناطق باسمهم. إذاً فالدين ظاهرة اجتماعية مؤسّسة على أساطير، تكون عبارة عن معتقدات تقليدية متوارثة من عصر لآخر بين الجماعة، وكذلك على طقوس مرساة بفضل التقليد.

والأمر نفسه مع السحر أين نجد ذلك الالتحام المتين بين المقدّس والاجتماعي. لقد سمح تحليل أصل القوى السحرية في المجتمعات الأسترالية لمارسيل موس بإبراز إلى أي مدى يظهر الساحر صنفا من موظفي المجتمع المتكون بفضله. حيث لا يمسك بزمام القوى جراء وجاهة شخصية، ولكن بفضل معرفة بالأقوال والطقوس المنقولة بواسطة تقليد تلقيني ضامن للفاعلية. وفرضية السحر المرفوض من طرف المجتمع لا يمكن أن تشكل اعتراضا مقبولا على طابعه الاجتماعي، هكذا يلاحظ مارسيل موس بكل تيقن، لأن الفعل السحري يمكن أن يدرج ضمن المحظور ومع ذلك يواصل اندساسه ضمن الاجتماعي. فهو يأخذ شكله ووجوده من ذات المجتمع فليس له تواجد إلا بفضله. ومن الجدير دائما التمييز في هذا المسار من التحليل بين الطقوس الإيجابية والطقوس السلبية، التي تتموقع ضمن علاقة خيّرة أو عدائية مع الجماعة البشرية.

فالإضافة المهمة لمارسيل موس تتمثل في ربطه الدائم، وبكل عناية، دراسة المعتقدات والممارسات السحرية والدينية بالبنى الاجتماعية التي تضمها. وبوفاء لسياق دوركهايم الفلسفي لم يتوقف عن التأكيد بأن أسس أي دين أو أي شكل جوهري آخر من الفكر تتجذر أساسا في الحياة الجماعية. فمقدرة الفعل التي يشكلها السّحر تتطلب قبولا اجتماعيا، وذلك المنزع الغيبي ليس

ممكنا إلا بفضل موافقة المجتمع الذي يؤمن بوجود قوى مميزة. فعالم السحر يتشكل من مشاعر أمل وخوف جماعيتين، والعملية السحرية كالأضحية أو الصلاة، (هذه بدرجة أقل)، هي أمر مُعاش كليا. نجد موس يؤكد برؤية عقلية شاملة أن التحليل السوسيولوجي بإمكانه أن يوفر إيضاحا لذلك، كحال اللّغة بصفتها واقعة اجتماعية تصل إلى مستوى تكوين وحدة مستقلة، ذلك ما قام به كلود ليفي ستروس في موازنة صارمة لعمل مارسيل موس[48].

نلاحظ أن المدرسة السوسيولوجية الفرنسية كانت لها أهمية أساسية في مبحثنا، ومع ذلك فإنه لا مع دوركهايم ولا ليفي برول تواجد علم اجتماع ديني حقيقي يحتفي بالديني موضوعا واقعيا جديرا بالدراسة. فالظاهرة الدينية تبدو لديهما مقدمة لحالة ما قبل الدين وتحليلها جد مرتبط بمسألة أصل الشعور الديني. ومن اليقيني أن الثنائي، كما الشأن مع مارسيل موس، أكدا على تحليل حالات كلية للإنسانية سعيا لإبراز البنى الأساسية. فأصل الظواهر الدينية من اللازم البحث عنه في البنية الشاملة أكثر مما هو في علم اجتماع الأديان الذي لم يكن هناك مسعى لتأسيسه، ومثال البوذية قد سمح لدوركهايم بالحديث عن «دين دون إله» في حين مع أ. كونت فقد وقعت إحالة الله إلى العطالة، إذ إنه وبكل بساطة يمثل حاجزا بين المقدّس والبشر. فنخلص إذاً لتواجد رابطة منطقية بين الفهم السوسيولوجي للظواهر الدينية والنظريات المعاصرة حول «موت الله»، وبين حالة العلمنة للعالم المعاصر وحالة اللاّدين الموجودة فيه. فالإنسان المتديّن ليس سوى التعبير عن سيْر الإنسانية باتجاه حالة يجد فيها الوجود الإنساني والاجتماعي التحامه ووحدته.

ب ـ علم الاجتماع الجدلي

نجد أحد المنابع الأخرى لعلم الاجتماع الديني في تيار آخر متولد عن النظريات الجدلية. ففي سنة 1845م عرض كارل ماركس في «أطروحات حول فيورباخ» رؤى جريئة ونقدية حول أصل الدين. إذ أكّد أنه لا يزيد على كونه انعكاسا تخيّليا في العقل الإنساني للقوى الخارجية التي تحكم العالم اليومي للإنسان. ليس فقط لقوى الطبيعة التي تبقى آلياتها مجهولة، ولكن خاصة وبصورة متطورة لتلك السياقات الاقتصادية المغتربة. إذاً فإحدى أبرز عوامل تشكل الشعور الديني تكمن لدى ماركس في خضوع البروليتاريا للرأسمالية. فما بين أحضان جدلية الرأسمالية الاستغلالية مع البروليتاريا المستَغَلّة منبع الشعور الديني، هكذا يبرز علنا كيف أن الدين سعى للبحث في العالم الآخر عن سعادة متعذرة البلوغ في عالم الشهادة، فالاغتراب الديني يواسي العامل في بؤسه المعاش. وسياق الاغتراب له نتيجة مزدوجة: حيث يعطي نية طيبة للمستغِلّين بأن يوحي إليهم بفعل الإحسان والأعمال الخيرة، وهو في نفس الوقت يؤيد ويضفي على النظام الاجتماعي سمة القداسة(49). ولكن هذا الاغتراب الديني بحسب ماركس هو اغتراب من درجة ثانية إذ إنه نتاج وانعكاس لاغتراب سياسي أكثر عمقا. فالاكتشاف خلال سنوات (1842-1845م) للحركة العمالية متبوعا بولائه للاشتراكية، يتواجد في قلب النظرية الماركسية حول الدين. معتبرا الليبرالية تحت كافة الأشكال عالم الوجود المشتت، ومؤكدا بإيمان رسولي أن الاشتراكية سوف تكون عالم الوجود الموحد. ولكن لبلوغ تلك الحالة من اللازم صهر الدولة في المجتمع المدني وهو ما يستدعي بناء مجتمع دون

طبقات. فتحقيق الديمقراطية الكلية ينتهي إلى نفي ثنائية الله والدولة، إذ الاثنان حتميا الانقراض. فالإنسان الاشتراكي يتجاهل الأمر الديني ما دام لا يلبي أية حاجة لديه. فلم يظهر إلا لاحقاً، كما بين ذلك ش. واكنهايم[50] عندما صاغ ماركس مفهومه المادي للتاريخ، أن بَيّنَ أن البنية الكلية للواقعة الدينية ينبغي أن يفتش عنها في نوع من النشاط الصناعي والتجاري. فالمسيحية ليست سوى ترجمة إيديولوجية لحالة اقتصادية متفردة من الرأسمالية، والشعور الديني يشكل إذاً تَقَوية إيديولوجية للاغتراب الأكثر شمولية للإنسان. وبذلك يفسح ماركس المجال لنوع جديد من التفكير والتحليل المنازع للواقعة الدينية. فهو يريد إبطال الجذور الفعلية لأي شكل من الوعي الديني مبرزا المشروطية الواقعية لذلك الوعي الزائف. فالماركسية تتجلى إذاً كعملية تنوير ترمي لتحرير الوعي من كافة الأحكام الدينية المسبقة التي تؤدي به للإغتراب، وذلك عبر عملية كشف للبنى التحتية الاقتصادية والاجتماعية التي تعود إليها المشروطية.

فعلم الاجتماع الجدلي يربط بقوة بين القيم الدينية ومضاداتها الاجتماعية الاقتصادية. فمن جراء وفاق جد مؤكد بين الدين والإيديولوجيا الدينية، التي وقع إنتاجها من طرف الطبقات المهيمنة والدوائر الدينية لتنويم الطبقة العاملة، يخلص ماركس لتدعيم فكرة أن كلّ دين هو زيف. ذلك أن هنالك موقفا منهجيا غير مدعم، فالزيف لمن وباسم ماذا؟ إذ إن الدين وإن كان لا يعبر إلا عن رؤية جامعة للوقائع، فهو ليس باطلا لأنه لا يعكس إلا مصالح اقتصادية لإحدى الطبقات الاجتماعية المحظوظة. فأي اختزال قسري للظاهرة الدينية بحسب الكيان الذهني للبروليتاري

من شأنه أن يحجب العلاقات الحقيقية بين المجتمع والدين. فالنظرية الماركسية لا تزيد على كونها مادية لوكريس مرتدية ثوبا اقتصاديا، يظهر صاحبها حريصا على تحرير الإنسان. إنها تسعى لإعطاء الواقعة الدينية تفسيرا بينا ذا طابع نفسي كما أيضاً اقتصادي. فكما تبين لـ: فردريك أنجلس أن الدين البدائي يعبر عن قلق الإنسان أمام القوى الطبيعية الخفية التي لا يفقه آليتها. هكذا الدين الحالي يعبر عن قلق الإنسان أمام الظواهر الاقتصادية والاجتماعية التي يجهل قوانينها المركبة والتي يتعرض لمختلف آثارها الطارئة كالبطالة والركود والتضخم غير القادر على فهمها أو دحضها. «ليس الدين سوى ذلك الانعكاس الوهمي في الذهن الإنساني للقوى الخارجية التي تحكم الوجود الآني، ذلك الانعكاس الذي عبره يكون للقوى الأرضية بالغ الأثر على القوى المافوق طبيعية»[51]. فنفهم إذاً أن الله يمسي بواسطة تطور منطقي لعقدة الإحباط صورة حية للرأسمالية العمياء، وبنوع من البساطة تتجسد تلك الرأسمالية عبر نفسية البروليتاري وعبر شخص السيد المستغِل.

وهكذا أكدت النظريتان الوضعية والماركسية أن أي دين هو عبارة عن صورة عينية للوقائع الاجتماعية الاقتصادية، مما يحتم إرساء تحليل كلي للوقائع الدينية من الجانب الخارجي، إذ إن خاصية الموقف الديني ليست سوى وظيفة للشرط الاجتماعي للفرد أو الجماعة المشكل للصورة الإيديولوجية. فهذه النظريات تقلل من مجال علم الاجتماع الديني إلى حدود ضيقة، إلى مستوى روابط خضوع بين الدين والمجتمعات البشرية. فهي تترك جانبا وبصورة خاطئة التحليل الداخلي للظواهر الدينية وتنادي بإرساء

علم اجتماع للفهم يبين تأثير الديني على الاقتصادي والاجتماعي، يسعى لفهم كيف أن بعض الجماعات في وسط اجتماعي محدد تستطيع بكيفيتها الخاصة عيش ديانة ذات صيغة جماعية، صيغة بواسطتها تعبر عن موقف اجتماعي مسيطر أو تابع.

مرجعية إضافية

J. Duvignaud, ***Durkheim***, coll. Les Philosophes, Paris, P.U.F.

J. Cazeneuve, ***Lévy-Bruhl***, coll. Les Philosophes, Paris, P.U.F.

J. Cazeneuve, ***Mauss***, coll. Les Philosophes, Paris, P.U.F.

H. Hubert et M. Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, 1909.

M. Mauss, ***Oeuvres complètes***, 3 vol., Editions de Minuit, Paris, 1968.

I : ***Fonctions sociales du sacré*** ; II : ***Représentations collectives et diversité des civilisations***; III: ***Cohésion sociale et divisions de la sociologie.***

H. Desroche, ***Marxisme et Religions***, coll. Mythes et Religions, 43, Paris, P.U.F., 1962.

5 ـ اللاّمعقول في المقدّس

لم تجار المرحلة الأخيرة المتولّدة عن تيار الفلسفة الألمانية المضادة للعقلانية المقصدَ المتحمّسَ للمسعى السوسيولوجي في التعامل مع الوقائع الدينية. كان التخطي بفضل رودولف أوتو (1860-1937م). فقد أستقبل عمله خاصة في الأوساط البروتستانتية والجامعية الألمانية، كتحرير لتاريخ الأديان من الروابط التي تمنعه من الانبناء كعلم مستقل. لقد كان تأثير فكره عميقا وواسعا، ويبدو من المهم التحليل المدقق لمسيرته الفكرية وتوضيح حدود مساهمته في مبحثنا.

لقد اعتبر أوتو دائماً بمثابة تلميذ شلايرماخر، فهو كسلفه يرى أن الدين لصيق بكل تجذر بالذهنية الإنسانية. ومن اللازم خوض عملية تحليلية ذات طابع نفسي حتى يتم العثور على النقطة الخفية التي يتم بمقتضاها معانقة الإلهي. وفي هذه العملية التحليلية للمقدّس يرتكز أوتو على منهج المعرفة القبلية لفريس وأبلت، وهما فيلسوفان ولاهوتيان من أتباع الكانطية المحدثة كان لهما بالغ الأثر عليه. فمع هذه المدرسة التي كوّنت العديد من اللاهوتيين البروتستانت التحرريين تعتبر المعرفة الموضوعية تجريبية ومستقلة عن الخبرة. فالمعرفة الذاتية هي وليدة الخبرة الداخلية

دون أن تكون نتاج الخبرة المُعاشة، في حين يظهر التحليل النفسي أن لدى أي شخص أفكار ومفاهيم يصعب تفسير أصلها تجريبيا، ومن الصعب البرهنة عليها إلا بالتأكيد على أنها طبيعية أو أصلية لدى الإنسان، أو أنها من جانبها عناصر إيمان. كتمثلات الله والروح والحرية الحاضرة في الوعي الإنساني في مختلف الخبرات الدينية. وبما أن هذه الأفكار هي نتاج إدراك ظرفي فإنه يصعب البرهنة عليها، وهذا المفهوم لهذه المثالية المتعالية لم ينفك عن قيادة أوتو في تحليلاته للظاهرة الدينية. فالعالم المحيط هو صورة لعالم آخر يتعذر على الإنسان إدراكه بصورة إيجابية، ولكنه مع ذلك يتواجد جراء طبيعته المتعالية، فهل ان تلك الإدراكات الظرفية تحضر بصورة سلبية لأنها حادثة جراء نشاط ذهني وليد إدراك حسي؟ إن وعي الزمن المتسلسل وتواريه اللامعوّض هو الذي يمنح الإنسان وعي الخلود والأزلية لإله متعال، إنها نسبية الأمور الإنسانية التي تفرض عليه الإيمان بالمطلق الإلهي، في شيء مبهم يرسم حد المعرفة العقلية في الفضاء الديني. «فالدين هو خبرة الخفي، يتحقق عندما ينفتح الإحساس على مؤثرات الحقيقة الأزلية التي تظهر عبر حجب الزمني. هنالك إذاً الحقيقة التي في عمق أي معرفة وأي تخيل صوفي وهناك أسس التصوف في الدين»[52]. من الجلي في المرحلة الأولى من تفكير أوتو أن القبل ديني لا تتيَسر معرفته إلا بواسطة الإيمان، ولا تتسنى الإحاطة به إلا من خلال المعرفة كإدراك متعال. ولأجل تكوين معرفة بالمقدّس فإن الحدس الديني وشيء من التهيؤ لذلك ضروري، لأجل الحضور التصوري المسبق للدين في وعي الإنسان.

مرحلة جديدة تنفتح لـ: ر. أوتو مع اكتشاف العالم الهندي أثناء سفرة دراسية سنة 1911م. فكان انجذابه إلى نظرية الخلاص الهندوسية المتأتية عن كيفية حياة روحية لا عن نتاج أعمال. فقد اكتشف أوتو في الآداب الدينية الهندوسية القديمة: الريج فيدا والأبانيشايد الفكرة التي ستصير المحور المهم في مجمل نظريته. فالإلهي لدى الإنسان هو الكل الآخر، لأنه في اختلاف كلي مع ما يعرفه الإنسان وما يمكنه معرفته: إنه دون اسم ودون نعت. إنه الكائن الماكث فوق كافة أشكال الوجود وخارج كافة المحددات. فمع هذه اللقية بخبرة دينية مختلفة كليا عن المسيحية عثر أوتو على تأييد حاسم لأطروحات فريس، وكذلك على حجة داحضة للأطروحات التي تؤكد الأصل الطبيعي للدين. فالإنسان ليس بإمكانه صنع الآلهة على صورته، إذ في جوهر الشعور الديني يكمن وعي نفسي بما هو مفارق للإنسان ومتعال عن ظرفه الخاص. بفضل اللاهوت الهندي القديم أدرك أوتو قيمة اللاهوت السلبي المسيحي. فلا نستطيع الكلام عن الإله إلا بصفة سالبة لأن الله هو الكائن الأعظم الماكث فوق ووراء كل كائن زائل. بلغ الحد بأوتو إلى أن ينفي عنه كل شخصية إلهية، كون عبارة «شخصية» بدت لديه تحديدا ومسّاً من قداسة الروح الإلهية التي هي كمال لا محدود ومتجاوزة للذات.

وفي نفس الوقت فإن جدالا وضعه في مواجهة مع و. وندت مبدع علم الاجتماع العام. ففي مقالة[53] مهمة لأوتو اعترض فيها بشدة على الأطروحة القائلة بأن الأساطير هي نتاج الخيال الجماعي. فمن منظوره، الخيال ليس خلاقا وليست هناك إمكانية لتطريزه إلا على شبكة موجودة سلفا تشكل تهيؤا حميما

للشعور الديني. فإذا ما اكتفينا بدراسة التصورات الجماعية، وألغينا تحليل ذلك الشعور الديني، فإنه يتعذر علينا بلوغ تفسير نشأة أي دين. عند ووندت فكرة الألوهية هي تصعيد لفكرة «الروح» المكتسبة عبر مسار يمر من الأرواحية الموغلة في البدائية حتى إرساء المنظومات الدينية ذات الطابع المفاهيمي، في حين مع أوتو ليست فكرة «الروح» التي تستطيع تفسير الدين ولكن الشعور الذي يرافق تلك الفكرة، الإدراك الضروري لأي شيء والذي يتجاوز ويسمو فوق الإنسان، ذلك الإدراك المتعالي هو النومينو أي المقدّس. فذلك الشعور فقط ما يجعل الإيمان والاعتقاد في الكائن الإلهي أمرا ممكنا. ولكن الأواصر بين الله والإنسان بطبيعتها غير ممكنة الإيضاح باللّغة البشرية ومن اللازم العودة للامعقول لتحديد جوهر الظاهرة الدينية. كل شيء ناضج في ذهن ر. أوتو لإنتاج مؤلفه المهم الصادر سنة 1917م «المقدّس»، الكتاب الذي أثنى عليه المؤرخ الكبير أ. هارناك باعتباره «تنويرا وتحريرا لكافة المسيحيين الإنجيليين الألمان»[54].

إن العنوان الثانوي للكتاب يهدف في مغزاه للإلماح للاّمعقول في فكرة الألوهية وعلاقتها بالمعقول. إذ الصفحات الأولى هي انتقاد عام لتيار العقلانية الدينية ولمختلف أصناف اللاهوت المعقلن كالتوماوية مثلاً، إذ لا يظهر الله إلا في وظائف مدركة عقليا: مسيّر للكون، خالق، مشرع، قاض، إلخ. هذا النوع من اللاهوت، يوضح ر. أوتو، أنه ينتهي إلى حدود تصورات للكائن الإلهي ذات طابع تجريدي، بعيدة عن الحياة وغريبة عن الشعور الديني، إذاً فالأرثوذكسية هي المسؤولة عن أية علاقة لاهوتية عندما تقرر أو تقنّن ما يمكن أن يعد من جوهر الدين. فالمهمّ

الذي أُخذ على أوتو هو اعتقاده أن العقلاني له قدرة على تفسير الإلهي بعناصر لا إلهية: «فالدين يتحول إلى فعل» هكذا قال معلمه شلايرماخر «لا يستنفذ في البيانات العقلية». ر. أوتو الذي يرمي إلى إبراز جوهر كل دين كونه في علاقة مع المقدّس، يؤكد بدوره ذلك المعطى اللاعقلي والفريد، إذ هو «صنف من التأويل والتطور لا يتواجد إلا ضمن الفضاء الديني» يجعل هذا المقدّس الإنسانَ في حالة خاصة من اليقينية لا مثيل لها. هذا النومينو الذي لا يتيسر تحديده عقليا نستطيع حصر أثره في الذات الإنسانية بحسب ثلاثة عوامل أساسية تتواجد في كل تجربة دينية. ويحددها أوتو بالغيبي الجليل والساحر والمهيب. وهذه لا تحدّد المقدّس ولكنها تعين حدود المجالات. فهي تصف النشاط في الذات الإنسانية، وعملها لا يزيد على كونه دلاليا فقط بما تشكله من دور الترميزات الفكرية التي تسمح بإدراك المقدّس في جميع تمظهراته النفسية، لأن المقدّس لا يمكن أن يكتشف كأمر مستقل بذاته. فهو مختبر من طرف الإنسان، ومُعاش بواسطته عبر تجارب متنوعة. هكذا فإن الغيبي الجليل، الوجه الذي بفضله يختبر الإلهي كأمر منيع الولوج وسري. فأمام ذلك الوجه اللامدرك لهذا الإله الغنوصي ليس أمام الإنسان إلا تجربة «شعور المخلوق» حيث التعبير عنه لا يتم إلا من خلال اللاهوت السلبي، فهو يعي عدميته، وأمام التجلي للقوة الكلية يجرب رهبة صوفية، نوعا مثقلا من الفزع بالخوف الباطني، المهلوس والمرعب بكل ما تحمله الكلمة من معنى، فهو يمّحي أمام هذا الأمر الإلهي الذي استشعره، عبر ذلك الخوف الذي جربه في طابع الهالة المهيبة. فذلك «الرعب من الله» أو «غضب يهوه» كما تتحدث عنه التوراة، هي الآثار

المحسوسة والتجليات لهذا المقدّس المرعب. ولكن علامة الله هذه ليست مفهوما أو نعتا للدلالة على الكائن الإلهي وإنما هي رمز أو بالأحرى «شكل للتعبير».

وبالتضاد مع هذا المقدّس الرهيب، فإن الساحر يأسر الإنسان ويفتنه بالحب والشفقة والعطف الذي يعِدُه الله به. وكما أن الغضب الإلهي ليس سوى علامة فإن حِلمه ليس بإمكانه كشف كيانه. ذلك ان المعلم إيكارت والذي خصص له ر. أوتو دراسة مقارنة مهمة(55) قد صرّح: «إذا ما قلت إن الله طيب فليس الأمر كذلك، وإنما أنا هو الطيب، إذ الله ليس كذلك. وإذا ما قلت ان الله كائن فليس ذلك صحيحا، إذ هو كائن ما فوق الكائن الزائل ونفي ما فوق جوهري. فالله إذاً دون اسم، لا أحد يستطيع قول أو فهم شيء بشأنه»(56). إذاً هذا الساحر يتجذر في شعور الإنسان عبر رغبة في الاستيلاء على تلك الحقيقة الإلهية الخفية بغرض اختراقها والعيش معها. فهو معا، امتلاك للإلهي وامتلاك من طرفه، ذلك هو أسّ كل حياة دينية. فعند تحقيق نوع من تلك الوحدة يمتلئ الإنسان بإحساس الغبطة التي لا يستطيع التعبير عنها بواسطة اللّغة الإنسانية: «إذ هو ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر...»(57). يظهر المحتوى الإيجابي لتلك التجربة الدينية جلياً متمتعا بكل الاستقلالية عن الصياغة المفهومية العقلية. فالطمأنينة التي يجلبها امتلاك الإلهي تظهر ازدواجية المقدّس، المنفر والساحر، فهو قادر على إحداث أنشطة طقوسية منطقية وعقلية، وكذلك إحداث خبرات ذات طابع صوفي.

والتمظهر الأخير للنومينو هو حضور المقدّس كقيمة، فالإنسان الغارق في الإحساس كمخلوق بفضل الجليل، يقاس

بهذا المهيب ومن هنالك يدرك ضآلته. فيعترف بحق المهيب عليه في الثناء «بكل الشرف وكل المجد...». وإذا ما كان الساحر هو القيمة الذاتية للمقدّس، فإن المهيب هو المرجع الموضوعي. إذاً هذه القيمة الإيجابية هي التي تحدد مفهوم الخطيئة والسيئة التي ليست مقولة أخلاقية أو نابعة من منظومة أخلاقية تشريعية، ولكن بصورة أعمق هي مَسّ وتدنيس للقيمة العليا للمقدّس إذ هي هتك لحرمة المهيب. فالإنسان المخطئ بمجرد حضوره يدنّس المقدّس: «لستَ جديرا بأن تستظل بسقفي». ففي أحد التعليقات القيمة عن بعض الصفحات المهمة من سفر أيوب، يبين أوتو دور الإحساس بالمهيب في دفع مسيرة أيوب بعد ثورته، فقد تجلت لديه فجأة الحكمة الإلهية التي استوقفته في عمق العتمة. وهذا ما أوحى لأيوب بالمفارِق، ليس في تجلياته العقلية والمنطقية ولكن عبر فارق كامن وراء مفهوم وبحسب شكل خالص ولا عقلاني[58].

هكذا نجد تحليل التجليات الثلاثة للنومينو بصورة مختصرة، والتي لا ترمي لتحديد المقدّس، وإنما هي قياسات مبسطة لا يزيد دورها على الإشارة الدلالية. بهذا التحليل يظهر المقدّس متعذّر التحديد في صيغته الجلية. فليس جزءا من الخبرة الإنسانية التي نستطيع عزلها كجسم كيميائي، إذ ليس بالإمكان معرفته أو الإمساك به أو اختباره إلا على مستوى وجود الإنسان، ولا يعني هذا لدى أوتو أن الخيال الإنساني منتج المقدّس. لقد رأينا ذلك في الجدل معووندت حيث يقف أوتو ضد كل طرح يختزل الظاهرة الدينية إلى حدود تفاعلات نفسية بسيطة، فالأمر لديه خلاف ذلك، المقدّس خارجي عن الإنسان وهو الذي يشكّل

ويحوّر ويكيّف بصورة متميزة كل أنشطة العقل الإنساني.

فمن هذه الفكرة ينبع استنتاج منهجي هام يفسر الإحساس بالتحرر الحادث بسبب هذا العمل. فمن هنالك فصاعدا، بدا ممكنا بفضل دراسة وصفية للظواهر الدينية تمييز تجليات ما أطلق عليه «المقدّس المُعاش»، هذا المندس ضمن الوجود الإنساني. فبحدس مماثل لما لدى هردر بشأن المنظومات الدينية تم لـ أوتو، وتحت مختلف الأشكال التاريخية المشروطة بالزمن والمجال الثقافي، فهْمُ الأصالة المميزة في كل إدراك للمقدّس، وكذلك الطابع الثابت لأي شكل من الخبرة الإنسانية. فوحدة المقدّس لا تظهر لدينا إلا من خلال تنوع الخبرات الدينية المُعاشة من طرف الإنسان. وأهمية الظاهرة الدينية لا تكمن أبدا في ما تشترك فيه مع غيرها ولكن في ميزتها الخاصة.

فحساسية أوتو تجاه أصالة الخبرات الدينية المتنوعة تظهر جلياً في الدراسات التي خصصها لاحقاً للمقارنة بين التصوفين الغربي والهندي ثم للاهوت النعمة[59]، والتي أصبحت نماذج منهجية في الدراسات المقارنة. فهو ينطلق من موازاة بين المفهومين الهندي والمسيحي بخصوص النعمة، كما فعل ذلك بالنسبة لمسألة الحياة الموحدة لدى كل من المعلم إيكارت وسانكارا، ولكن بعد هذه المقارنة التي تبقى سطحية يأخذ تحليله على عاتقه محاولة فهم جوهر تلك النظريات، بإبراز خطوطها الأساسية ومظاهر لقياها الخارجية. ففهم البنية الداخلية لأي تجربة من شأنه أن يبرز خبرة مختلفة جدا في ميدان المقدّس الناتج عن رؤية خاصة. وبعيداً عن القياسات المحددة لكل من سانكارا وإيكارت، في ما يفترضه كل منهما من مغايرة جذرية بين العابد

وموضوع عبادته، يبقى أوتو مهتما بشكل دائم بالخاصية العميقة التي تطبع أصالة كل تجربة دينية.

يتجلى الإسهام الفعلي لعمله في إبراز الطابع اللااختزالي للتجربة، والتي يمكن أن يكوّنها الإنسان عن المقدّس، والتي لا يمكن أن ترجع لآثار الإكراهات السوسيولوجية أو لنوع من التصعيد النفسي. فمع أوتو المقدّس هو معطى غير قابل للاختزال، مجرب ومُعاش عبر النفسي. ولذلك يستدعي الحديث عن تجربة المقدّس التمييز الدائم بين الرمز، أي تجليات النومينو، والمعني بتلك الرموز، أي الإلهي. فالمسار بذلك منفتح على طبيعة الرموز، العلامات القائمة محل اللّغة المعبرة عن المقدّس(60). بإلحاح يؤكد أوتو على أنه لأجل وصف المقدّس فإن الإنسان لا يستعمل إلا ترميزات فكرية، فليس بإمكانه الإحاطة بالمقدّس إلا بواسطة بعض الصور والأشكال من التعابير الأدبية التي هي لغات خاصة بالإنسان. ولكن يصعب استنتاج انتماء المقدّس إلى صنف الأشياء المرئية والقابلة للتحديد عبر اللّغة. فليس بمقدور اللّغة الإنسانية مدّنا سوى بتصور غير وافٍ بالغرض لمقدّس يبقى دائما أمرا خفيا.

من الجلي الواضح أن أوتو لم يولِ اهتماما إلا للطابع الذاتي للمقدّس، فتحليلاته تتموقع دائما في المستوى النفسي. والمقدّس الذي نتابعه مستبطن ومدرك بفضل الشعور الإنساني، عبر نوع من الإستبطان باحث فقط عن إرساء اللقاء بين الفرد والله، فهو في الغالب مستوحى من المسيحية. هكذا نرى أتو، حيث الأمثلة مستوحاة في معظمها من الأديان التوحيدية ذات الطابع الدعوي الكوني، يدعم خاصيته كلاهوتي، ومهما كان عمق بحثه يبقى

دائما بشرا يتكلّم عن إله، ويحلل التقاء الخليقة ببارئها بحسب منظور يهودي مسيحي. ومن هنالك يبقى بعدٌ آخر للمقدّس غائباً عن أوتو، إذ ليس المقدّس تجربة نفسية أو صوفية لتجل إلهي مُعاش»بطريقة فردية فقط. فالإنسان يصعب عليه إدراك المقدّس إلا بفضل وساطة وقائع عينية، أو ذات طابع طقوسي أو أخلاقي أو اجتماعي. فدراسة المنظومات الدينية لا تنتمي لصنف المنظومات التوحيدية الكتابية فحسب، إذ كل جماعة بشرية ترتكز على نمط حياتي محدد تختلف درجة قداسته من واحد لآخر، ومحصّن بمحرَّمات تضمن له الكمال والثبات والنجاح. فالمقدّس يرسي أنماطا من العلاقات الدنيوية الكاشفة بوضوح لازدواجيته. إنه في نفس الوقت طاهر ونجس، خير وشؤم. إن هذا النقيض للأطروحة الثابت والذي يتواجد على المستوى الفردي كما على المستوى الجماعي، نادرا ما وضحه أوتو. فما دامت تحليلاته مصبوغة ومعللة بواسطة ميتافيزيقا ولاهوت معينين، وإذا ما أخذنا مواد أبحاثه من مجال ديني محدد وحللناها بمنظور فرداني أرستقراطي وبحسب بروتستانتية ليبرالية، نلاحظ إلى أي مدى يغيب الوعي بالمقدّس في بعض الثقافات، سواء عبر تمظهرات اجتماعية أو قوانين أخلاقية. إذ ليس إلا في فضاء ديانات توحيدية مقعدة الأصول يستبطن ويمسي المقدّس بصورة جلية السبب العميق لكل حياة فردية واعية. إضافة فإن بعض تحليلات علم الاجتماع الديني عملت بوضوح على إبراز الطابع التقليدي والجماعي لبعض المواقف الدينية أو لبعض الممارسات المهملة. وإذا ما كان المقدّس، كما يرى أوتو معطى يعيشه الإنسان غير قابل للاختزال، يحققه ليس فقط عبر النفسي ولكن عبر الاجتماعي كذلك، فإنه

دون شك التحفظ المهم الذي يمكن إصداره حول فكر أوتو، ولكن ذلك يجب ألا يحجب الخصوبة الهائلة لعمله، والذي أثر على مدى ما يقارب نصف قرن على معظم دراسات الظاهرة الدينية.

مرجعية إضافية

Ansgar Paus, *Religiöser Erkenntnisgrund, Herkunft und Wesen der A-prioitheorie Rudolf Otto*, Leiden, E.J. Brill, 1966.

R.F. Davidson, *Rudolf Otto Interpretation of Religion*, Princeton, 1947.

هوامش (تاريخية تاريخ الأديان):

(1) *Fragment* XI.

(2) *Fragment* XIV.

(3) *Fragments* XV et XVI.

نجد صدى لتلك النظرية في استعمال جدالي لدى:

Eusèbe de Césarée, *Praeparatio evangelica*, XIII, 13.

وبتفهم أعمق لفكر كسينوفان مع:

Montaigne, *Essais*, II, XII.

(4) *Fragments* XXIII et XXV.

(5) *Fragment* V et Amos, V, 22.

(6) *Fragments* XXXII et LVII.

(7) . أنظر ص: 284.

(8) . *Métaphysique*, 12, 1013, a.

(9) . *"Justitia adversus deos"*, Cicéron, De natura deorum, I, 116.

(10) ذكرت من طرف:

Augustin, *La Cité de Dieu*, VI, 5.

(11) *Cité de Dieu*, VII, 9.

(12) حول هذه النقطة أنظر ص: 200 وما بعدها.

(13) حول التحولات في أنماط التدين القديمة، يمكن مراجعة:

M. Meslin, *Le christianisme dans l' Empire romain*, coll. SUP, Paris, P.U.F., 1970, p. 174-191.

(14) سيكون التحليل المختصر لذلك مع:

H. Pinard de la Boullaye, *L'Etude comparée des religions*, tome I, p. 143-175.

(15) *Unparteiische Kirchen und Ketzer Historie*.

نشر في ثلاثة أقسام خلال 1699-1700م ثم أعيد طبعه سنة 1967. يبدو فيه غوتفريد مترجما عن مولينوس والسيدة غويون.

(16) ينبغي على الأقل ذكر اسم ريتشارد سيمون، بشأن هذه الحركة يجلو الكتاب القيم لـ:

P. Hazard, Paris, 1935, *La Crise de la conscience européenne*.

(17) على سبيل الذكر ترغوتيوس واليسوعي (الصين)، ولافيتو وشارلوفوا ولوجون (كندا وأمريكا الشمالية).

(18) P. Nicolas Trigautius, en 1615.

(19) *Du culte des dieux fétiches.*

صدر في 1760م.

(20) John Locke, *Essai sur l'entendement humain*, IV 19.

(21) 1729-1781، كتابه «التربية الإلهية للبشرية» بتاريخ 1780.

(22) *Oeuvres complètes*, VIII, p. 104.

(23) . 1767-1830. مؤلفان لهما أهمية لدينا:

De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements, 1824-1831

Du polythéisme romain considéré dans ses rapports avec la philosophie grecque et la religion chrétienne.

الكتاب الأخير منشور بعد وفاة مؤلفه، 1833.

H. Gouhier, Benjamin Constant, coll. *Les Ecrivains devant Dieu*, Paris, Desclée de Brouwer, 1967.

(24) *De la religion...*, I, 1.

(25) كما بينت ذلك جليا دراسة:

P. Deguise, *Benjamin Constant méconnu, le livre De la religion*, Paris, 1966.

(26) De la religion, I, IX, p. 216, n. 1.

(27) *Qu'est-ce qu'un dogme ?*, paru dans La Quinzaine, 16 avril 1905.

(28) *Du polythéisme...*, II, avant-dernier chapitre, passim.

(29) *De la religion*, V, p. 207.

(30) بالعكس تبدو المكانة التي احتلها شاتوبريان مبالغة. فحول هذه المسألة المحددة المتعلقة بالديانة الطبيعية أوعز إلى الدراسة التي نشرتها في:

Actes du colloque Chateaubriand, Annales de Bretagne, LXXV, 3, 1968, p. 522-533.

(31) *Ueber die Religion*, p. 50. Tr. fr., Aubier-Montaigne, p. 150.

(32) *Ibid.*, p. 135.

(33) *Ibid.*, p.281.

(34) *Ibid.*, p. 303

(35) حول «دين الرؤية» أنظر:

Ch. Kérényi, *La religion antique, ses lignes fondamentales*, Genève, Georg, 1957, p. 98-117.

(36) نجد أ. فون هارتمان (1842-1906) يعتبر أن الدين ناشىء عن الإحساس بالبؤس الإنساني والرغبة في البحث عن السعادة، فهو متشكل بواسطة اللاوعي، أساس كل أمر، حيث الدفع الأعمى يفسر الحياة النفسية كلها.

(37) ذلك هو التمييز الذي سعت لتبيانه الدراسات التالية ووفقت فيه:

Les Etudes d' histoire et de psychologie du mysticisme d'Henri Delacroix, Paris, 1980

والتي عدّت إحدى الأعمال القيّمة لعلم النفس الديني التجريبي.

(38) *Psychologie des phénomènes religieux*, p.311.

(39) الجزء الرابع من كتابه: *-Völkerpsychologie-* حيث عرفت المجلدات العشر الظهور بين 1900 و1917.

(40) *The Making of Religion*, p. 257 et s.

(41) عرفت أطروحات الأب شميدت مساندة مهمة إلى جانب بعض التطوير بفضل بعض الدعامات السّلالية الحديثة، كان ذلك بفضل تلميذه الأب بول شبيستا ومن طرف كافة «مدرسة فيينا».

(42) *Les Religions de la Préhistoire*, coll. Mythes et Religions, 51, Paris, P.U.F., 1964, en particulier p. 6 et s.

(43) حول هذا الموضوع أنظر المجلد 21 من: *-Studia Istituti Anthropos-* ، نشر من طرف أتباعه احتفاء بالذكرى المئوية لميلاد الأب و. شميدت.

(44) *Auguste Conte et la sociologie religieuse*, paru dans *Archives de Sociologie des Religions*, 22, 1966, p. 3-57.

(45) *Revue philosophique*, octobre-décembre 1949.

(46) أنظر ص: 218.

(47) . وقع استعادة جانب من أطروحات ليفي برول من طرف غ. فان در لاو في كتابه: *L'homme primitif et la Religion* Paris, P.U.F., 1940

والذي تتواجد لديه الروح ضمن علاقة نشيطة بين صنفين من العقلية، وهي مراد مجمل التجربة الإنسانية.

(48) *"Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss"*, dans: *Marcel Mauss, Sociologie et Anthropologie*, Paris, P.U.F., 2 éd., 1960, p. IX à LII.

(49) ذلك أن ماركس لم يبدع شيئا، فأثناء المصادقة على الميثاق صرح بونابرت «لا أرى في الدين سر التجسد وإنما وجه النظام الاجتماعي، إن فكرة المساواة تتعلق بالسماء حيث تمنع الفقراء المس بالأغنياء.»

(50) *La fallite de la religion d'après Karl Marx*, Paris, P.U.F., 1963.

(51) *Fr. Engels, Anti-Dühring*, p. 393.

(52) R. Otto, *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie*, Tübingen, 1909, rééd. 1921, p. 75.

(53) *Mythus und Religion in WundtsVölkerpsychologie*, paru dans la Theogische Rundschau, en 1910.

(54) *Das Heilige, Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau, 1917. (35 édition, München, 1963; tr. fr. *Le Sacré*, Petite Bibliothèque Payot, n 128.)

(55) *West-Ostliche Mystik, Vergleich und Unterscheidung*, Gotha, 1926; tr. fr. *Mystique d'Orient et d'Occident*, Distinction et Unité, Paris, Payot, 1951 أين يرسي مماثلة بين المعلم إيكارت والصوفي الهندي سانكرا.

(56) Sermon, Renovamini...

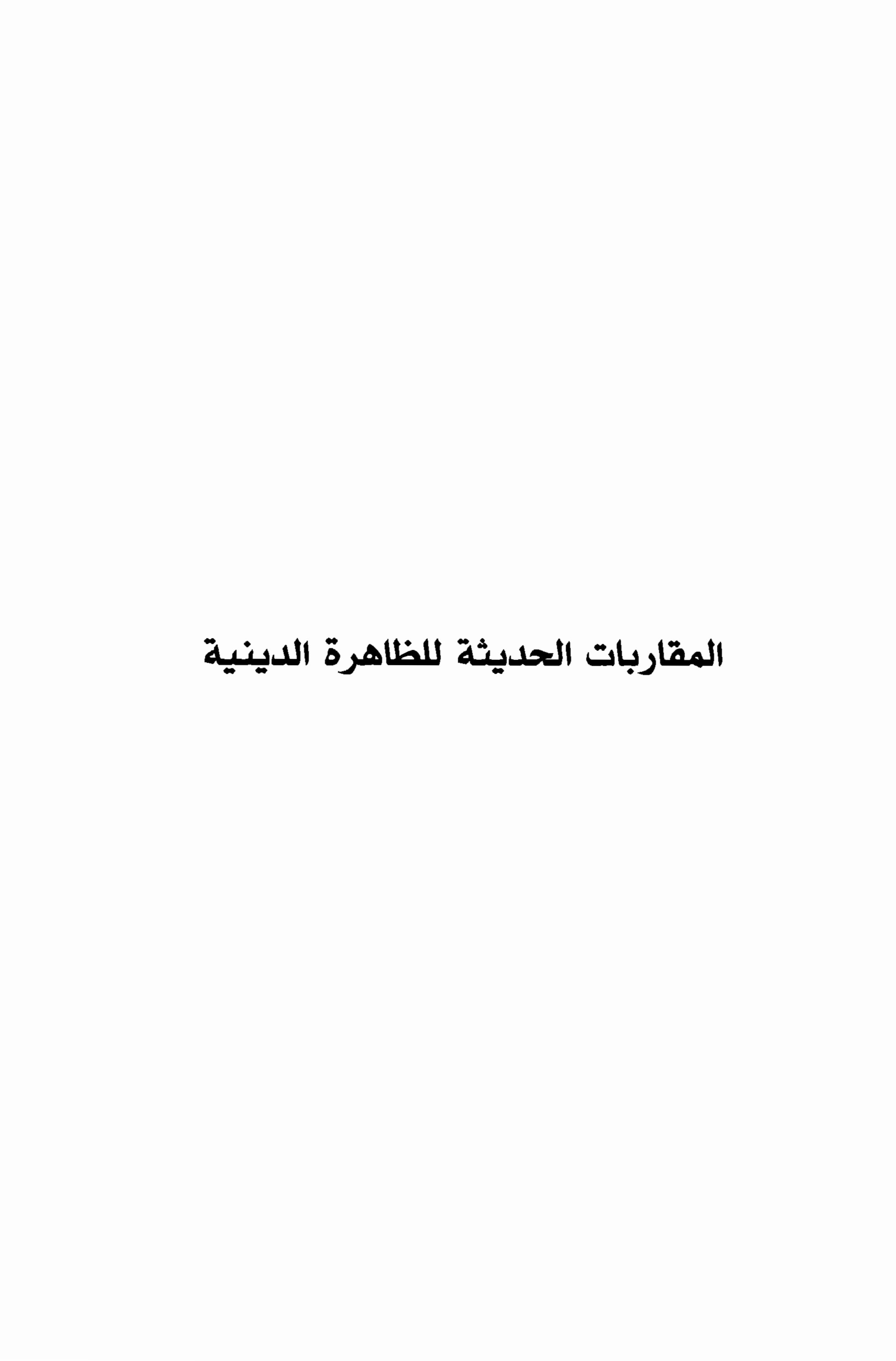
(57) *Le sacré*, p. 60.

(58) *Sur Job*, XXXVIII, *Le Sacré*, p. 117 et s.

(59) . علاوة على الكتاب المذكور سابقا:

Mystique d'Orient et d'Occident, Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum, Gotha, München, 1930.

(60) . حول هذه المسألة أنظر صفحة 260 وما بعدها.



المقاربات الحديثة للظاهرة الدينية

مع تشكل علوم الإنسان خلال القرن التاسع عشر، سُلِّطت نظرة جديدة على الظاهرة الدينية، فلم يعد تحليل علاقات الإنسان بالمقدّس ينبع حصرا من الرؤى اللاهوتية أو الميتافيزيقية ولكن باتت جزءا مكملا لتلك النظرة الشمولية التي تطمح العلوم الإنسانية إلى تقديمها، من أجل فهم أبعاد الإنسان المعاصر وسياقاته. فقد أصبحت الظاهرة الدينية موضوع دراسة علمية، في الوقت الذي يجري فيه وبصورة فريدة، إعادة طرح السؤال حول بنى الفكر واللّغة، إضافة إلى نزع صبغة القداسة عن عالم يطمح فيه الإنسان، بصورة أكثر مما سبق، لأن يكون السيّد الأوحد فيه. فليس من المفاجئ أن تكون الأبحاث الحالية في هذا الحقل قد تعرضت جراء اختلاف المؤثرات لوَقْع ذلك التحول الثقافي. وبتأثير الأبحاث في مختلف العلوم الإنسانية، فإن المساعي لتفسير وفهم، وأحيانا لإلغاء الإنسان المتديّن، تعددت، وقد تأتّى ذلك من فضاءات مختلفة: كالفلسفة والتاريخ وعلم النفس وعلم الاجتماع وغيرها من العلوم. باختصار فالميدان شاسع لا يسمح المجال بالإتيان إلاّ على أهم محاوره.

تتمحور التأملات الآتية حول مخطط مركزي، إذ تسعى بدءا

لإرساء الظاهرة الدينية في سياقها التاريخي والاجتماعي، وتحديد دوافعها الخارجية. وتأتي التحليلات النفسية المختلفة لتساهم في فهم الآليات الداخلية. وفي النهاية، من الظواهرية الدينية إلى البنيوية، فإننا نسعى للبحث على أي البنى الأساسية ترتكز الظاهرة الدينية.

1 ـ المعطيات الاجتماعية للظاهرة الدينية

يهدف كل علم اجتماع لمعرفة حياة المجتمعات، فهو يتعلق بدراسة بناها الداخلية وعلاقاتها الجدلية. ويسعى لتحليل الأسس الاجتماعية للمبادئ التي تحكم الجماعات البشرية، محاولا من خلال مقارنة مختلف أنماط المجتمعات البشرية تحديد الأسباب والقوانين العامة لتطورها. ولزمن طويل، ما كان علم اجتماع الدين يمثل بموضوعه الخاص، سوى فرع مميز من علم الاجتماع العام. كانت المدرسة الفرنسية خلال الربع الأول من القرن العشرين، قد تبنت الفكرة القائلة، بأن أسس أي دين تكمن أولا في الحياة الجماعية. ومن جانبه أيضاً ربط علم الاجتماع الجدلي الوقائع الدينية بالبنى الاقتصادية والاجتماعية، حاصرا علم الاجتماع الديني في حدود الاختبار النقدي لعلاقات الخضوع بين الدين والتناقضات الاجتماعية. وبتطبيق رسم جد مختصر، أكد التحليل الماركسي أن الحقيقة العميقة لأي موقف ديني، ليست سوى نتاج ظرفية اجتماعية، يتحدد فيها طبقا لانتمائه لطبقة اجتماعية معينة. فالظاهرة الدينية تتجلى بمثابة التجسد لواقع محدد، تكون فيه تعبيره الإيديولوجي والانعكاس الجلي لمصالحه المادية. بنوع من الحتمية وبصفة غير مباشرة، تطور النقاش إلى

تحليلات جد معمقة، وبدون إلغاء للترابط البنيوي بين الدين والمجتمع، كان هناك سعي جادا لفهم وتفسير مختلف الأنماط. وبحسب هذا السياق، تطور علم الاجتماع الديني إلى علوم اجتماع دينية مختلفة، بحسب الموضوع الخاص لأي من تحليلاتها، وأحياناً هجر الوحدة الأساسية لحقله، موشكا أن يتيه في أتربة وتعرجات الحالات الخاصة التي يتابعها بتحفزات علمية متطورة، ولكنه أحيانا أيضاً استمرّ متابعا أهدافا محددة بكل عناية. والمسألة التي تطرح أمام علماء الاجتماع المعاصرين هي الارتداد عن تلك العلوم الاجتماعية الفرعية إلى علم اجتماع ديني حقيقي.

أ ـ الاقتصاد والدين، سوسيولوجيا الفَهم

يدرك كل من يهتم بالظاهرة الدينية في تجلياتها الاجتماعية والاقتصادية أهمية عمل ماكس فيبر. فهل يمكن القول، وبكل أسف، إن الانسان المثقف في عصرنا الحالي لم يحتفظ في الغالب من عمل هذا الفيلسوف إلا ببعض الرسوم الكاريكاتورية؟ إذ تكمن النقطة الأساسية لتأملاته حول الدين، في فلسفة عميقة، بشأن التناقضات النفسية والثقافية والدينية المتعلقة بمختلف أنواع التوترات، التي تخترق حياة المجتمعات كما الأفراد أيضاً. فالحياة تظهر لديه كصراع مستمر، ليس فحسب بسبب العراقيل المختلفة التي يمكن أن يلاقيها الانسان، ولكن أيضاً بسبب النشاطات التي يتمها بصورة إرادية، لتغيير وضعيته أو لزيادة فرص سعادته. فالتضاد إذاً مزدوج ذاتي وموضوعي وهو حاجز أمام الانسان عليه أن يتجاوزه وسبب لوجوده أيضاً. فنفهم إضافة إلى قوله «غير واع بموسيقى الأديان»، ان ماكس فيبر كان اهتمامه

مركزا على المنظومات الدينية الكبرى التي ظهرت لديه بمثابة «أنشطة مشبوهة» تسمح للانسان بالعيش والتحقق. إذاً فالمراد ليس تشكيل نوع من الإقصاء الفلسفي لتلك الطرق الحياتية، وإنما من اللازم معاينة الموجود، ومحاولة فهم سبب اعتقاد من يمارسون تلك الطرق الحياتية (التدين) أنهم وجدوا إجابة لمختلف التناقضات لعالم عبثي وأحيانا غير معقول.

إذاً فمن هذه التناقضات المتولدة في معظمها عن النشاط الاقتصادي والمرتبطة بالفعل الديني، كما هو شأن التوترات الواقعة عبر التاريخ والمتولدة عن علاقات بين الاقتصاد والدين، وبحسب الموقف الذي توليه بالنسبة للعالم الذي تنشأ فيه، ينطلق فيبر في تحليله. فكما نعرف أن الدراسة الكلاسيكية التي خصصها ماكس فيبر «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية»[1]، يعرض من خلالها فكرة أن الطهرية الكالفينية هي التي ولّدت عقلية الربح والفائدة، خاصيات الرأسمالية الحديثة، الناجمة عن سياق في مسار الطُّهري. فالزهد الخلقي الذي يكابده هذا الأخير بكل دقة، يمنعه من التمتع بالخيرات الأرضية، في حين القولة التوراتية المأثورة حول «نعمة يهوه»، تعطيه صفة خالق الثروات والكانز لها. فاختبار الإيمان عبر الحياة المهنية جد لصيق بنوع من الأخلاق، تتأسس على نوعية من القدرية المؤدية إلى زهد دنيوي نشيط وجذّاب. حول هذه الأطروحة المغرية نُسج العديد من التخمينات المتسرعة، التي لم تأخذ في الاعتبار التطورات اللاحقة لفكر فيبر، ولم تنته للفروقات الدقيقة التي رسمها المؤرخ حول تلك الصورة. فماكس فيبر يعرف جيداً أن الرأسمالية سابقة عن الكالفينية، ولم يدّع أبدا أن الدين المُصلَح كان الشرط الحتمي

لانبلاج الرأسمالية، إذ لم يزد على كونه عاملا إيجابيا في تطورها. إلى حد أنه في البلدان الغربية، حيث لم يكن ذائع الصيت وجلي التأثير، فإن صورة الرأسمالية كانت مختلفة. يبقى أن نفسر لِم مثّل الإصلاح الديني أثناء تشكل أوروبا الحديثة حلقة مميزة، مع أن هذا لا يفسر كل أمر، لأنه لا يمثل التفسير الأوحد أو الأكثر ثورية. فإذا كانت ثمة علاقة ترابط بين الرأسمالية والكالفينية، فيمكن أن يتضح ذلك بصورة تاريخية حقيقية دون نفي وجود نوع من التجانس الاختياري بين الاثنين. فالعملية التي تنسب لكالفين في قبوله الاقتراض بالفائدة لا تكفي لأن تجعل منه صانع الرأسمالية الحديثة. فتسيير مدينة تجارية مهددة بإفلاس عام وببطالة مزمنة، كان جل اهتمام هذا المصلِح متجها في ذلك نحو إرساء مجد الله. فوافق بنوع من الحكمة السياسية على صوغ موقف مسيحي جديد أمام المال. ولتشجيع الصناعات الأساسية في مدينته لم يعتبر أن «العيش في سعة هو في حد ذاته أمر مكروه، بل الجشع هو الأمر المعيب دائما...». ففيبر يتساءل حول الأسس العقيدية للاّرأسمالية المدرسية، دون تحوير للموقف التقليدي للمسيحية أمام الربا وبعض النقاط الخلافية الأخرى. لقد غيّر فقط محاور النقاش بنوع من النفعية الحكيمة. كقبول الاقتراض بالفائدة والتأكيد على المقولة الأساسية بشأن «المسيحي النشيط» الخادم لله ولإخوانه بفضل نشاطه. إن كالفين يرفض بصرامة ذلك التصور الأسطوري التقليدي بشأن دائن واسع الثروة ومدين بائس. كذلك لا يمقت البحث عن الربح، ولكنه يعلّم أن من واجب المسيحي الموجود في تلك الحالة بفضل العناية الإلهية أن يجعل ربحه غير مضرّ للآخرين.

إذاً فحساب الرّبح يبدو منعرجا حاسما لعقلية جديدة، تتميز بنوع من العقلنة للحياة الاقتصادية. فالزمن والتوقيت اتخذا دلالة جديدة معادلة للقيمة والمال. وفي نفس الوقت، أدخَلَ مقياس الفائدة تحويراً على سلوك الإنسان الذي أصبح منذ ذلك الحين مجبرا على الحساب الواسع والدقيق، بحسب معطيات وجوده الخاص. فرجل الأعمال بدا متحررا من اللّعنة القديمة التي تثقل كاهل الإنسان صاحب المال منذ عصور المسيحية الأولى. وقد كان لهؤلاء المصلحين فضل في المساهمة في تغيير الرؤية القائلة بأن التاجر الناجح هو حتماً مسيحي ماكر. ندرك أن ذلك المذهب الكالفيني المبشر بتلك الدعوة، قد وقعت إعادة بعثه خلال القرن الثامن عشر لإضفاء المشروعية على الربح، تم ذلك بفضل تشويه فاضح من جانب اللاهوتيين الوحدانيين الذين يسعون لتسهيل ممارسة الواجب لأناس من «عصر جديد»، فمن اللازم إبراز أن الموقف المتخذ مع الكاثوليك، تجاه المصرفيين والتجار الأثرياء، قريب جداً من موقف الكالفينيين. فقد عبّر بدلالة واضحة عن ظهور أخلاق جديدة آخذة في الانتشار، مثلت السمة الجلية للروح البرجوازية المرتبطة جوهريا بالبحث عن الربح. وباستعادة مفاهيم ماكس فيبر، نستطيع القول إن الحافز الذي يمكّن جوهريا من تفسير تطور العقل الرأسمالي قد تلاشى منذ أن بنت البرجوازية الصاعدة أخلاقياتها الاقتصادية الخاصة، ورفضت أن تكون مرتبطة بقواعد أخلاق دينية ترى أنها باتت واهية.

فالتطور المنطقي لفكر ماكس فيبر جره عبر أبحاث أخرى لتحليل تكون «العقلية الاقتصادية»، إضافة إلى الأخلاق الاقتصادية للأديان الكبرى «لأجل الإجابة عن بعض أنماط المسائل

المطروحة أمام علم الاجتماع الديني، وكذلك أيضاً أمام علم الاجتماع الاقتصادي»[2]. فعبر اختبار ست منظومات دينية: الهندوسية والبوذية والكنفشيوسية واليهودية والمسيحية والإسلام، سعى ماكس فيبر للإحاطة بالأخلاق الاقتصادية لهذه الأديان. إذ المراد ليس تعاليمها العقدية، ولكن حوافزها العملية التي تشحذ بها أفعال الناس اليومية وما يترتب عنها من آثار نفسية ونفعية على مساعيهم. وبخبرة تحليلية عميقة يبين فيبر غياب أية أخلاق اقتصادية تتحدد حصرا بالدين، فأمام المواقف التي يتخذها الإنسان تجاه العالم، فإن الأخلاق الاقتصادية تتمتع وبدرجة متفاوتة باستقلالية حقيقية، تعود لتأثير العوامل الجغرافية والتاريخية والاقتصادية التي تحدد نوعا من الحياة ذات صبغة مميزة. فالأكثر أهمية بالنسبة للتحليل السوسيولوجي، هو قياس ذلك التفاعل الثنائي بين مختلف تلك العوامل. ومهما كان عمق التأثيرات الاجتماعية الاقتصادية على الأخلاق، فإن ذلك يعود في النهاية ويعلل بعمق، بحسب محتوى الوحي الديني ووعوده.

ولكن هذا الأخير، كيف يقع الإحساس به؟ إن تفسيرا ذا طابع نفسي يمكن إدراجه للإجابة عن ذلك، كان قد لخصه من قبل نيتشه في نظريته حول «الغيْظ». إذ التعبير الخُلُقي للرحمة الإلهية والأخوة الإنسانية، ليس له من هدف سوى قمع «ثورة العبيد» ثورة هؤلاء الذين يحسون بأنهم محبطون أمام الفرص التي توفرها لهم الحياة. فأخلاق الواجب هي نتاج مشاعر الثأر المكبوتة، لأنها معبرة عن إحساس بالضعف لدى من يعملون على كسب خبزهم بعرق جبينهم. وبأشكال أخرى فإن تقديم العذاب بصفته شكلا للمقت الإلهي، وعلامة على الشعور بالذنب الإنساني، يجعل من

الدين الإجابة عن حاجة نفسية كونية. ذلك أن الإنسان السعيد لا يكتفي بأن يكون كذلك، ولكن يرمي لتأكيد تلك الحالة بخلق حق في تلك السعادة، قياسا على أنه في حاجة للاقتناع بأنه يستحقها. وبصورة عكسية مع الذين يتمتعون بسعادة غير مستحقيها. إننا نتواجد هنا عند منبع السلوكات «الفرّيسية» المتعددة والمتنوعة.

ما يجلب الانتباه هو الآلية المقلوبة التي قادت إلى نوع مغاير من التشكل الديني بشأن مفهوم العذاب. تبدو أعمال الزهد تضفي على بعض الأفراد مقدرة سحرية عالية وسموّاً فريدا وخارقا. فحلول منظومات الخلاص الدينية، سمح بشكل آخر بتطور علاقات شخصية بين الإنسان وربه. ولأن هذه الأديان تضمن خلاصا أبديا، فهي تتوجه بدءاً إلى الذين في حاجة إلى خلاص، إلى من عندهم جوع وتعطش للعدالة. فهي توفر لهم إن لم يكن ثأرا فعلى الأقل وعدا بالتحرر من المرض والفقر والبؤس وشروره. نفهم أن هذه المعتقدات ذات الطابع المسيحاني، الأمل في مُنقذ، لها دوافع يصفها ماكس فيبر بأنها «عامية»، فآمال الخلاص قد ولدت نوعا من الحكمة الإلهية من وراء العذاب، نوعا من العقلنة الساعية إلى إبعاد التصورات السحرية البدائية. لكن الصعوبات الحقيقية تبدأ حين يكون الشعور الجماعي أكثر حيوية تجاه العذاب الفردي، وأن المذنبين يفلحون أكثر من غيرهم. فحَيْف النظام الإنساني يتطور إلى مستوى الاعتقاد بتعويض ثوري في العالم الآخر، إذ الإنسان المذنب يقدر أن يعيش على الأرض حياة ناعمة ولكن جهنم هي المأوى! وإذا ما كانت السعادة الأبدية موعودة للخيّر، فما على هذا الفرد إلا ان يكفّر في دنياه عن الخطايا التي ارتكبها. فالرضا والغيْظ يظهران

عنصرين أساسيين مصاحبين لأي موقف ديني، والاضطهاد الذي يعاني منه «العبيد» هو بسبب بنى اقتصادية واجتماعية. وتحفّظ الكنائس أمام الأغنياء، يفسر باختبارها أن الطبقات المحظوظة والمتخمة، لا تكابد عامة أو بصورة محددة، الحاجة لأن تكون في زمرة الناجين، إذ التقوى عندها مرتبطة بحدود السعادة الأرضية.

وبشكل آخر من التحليل، فمن اللازم الانتباه إلى الإلقاء بجميع الوعود المرجوة من طرف الإنسان على العالم الآخر. فباستثناء المسيحية وبعض الأديان الزهدية الأخرى، فإن وعود الأديان البدائية أو غيرها، النبوية أو اللاّنبوية، هي أمور أرضية كالعافية وطول العمر والكسب. ذلك هو الحال بالنسبة للديانة الفيدية أو الصينية القديمة أو لديانة مصر أو إسرائيل القديمة، أيضاً كما هو الشأن لإيران أو مع الإسلام. فداخل هذه المنظومات، وبحسب ما يسميه فيبر «المهارة الدينية»، فإن الناسك والراهب والصوفي أو الدرويش هم فقط من يرنون لثواب قدسي ومفارق. ولم تعتبر هذه المكافآت دائما بمثابة المزايا الفريدة للعالم الآخر، إذ إن ما يبحث الإنسان المنشغل بخلاصه عنه، قبل كل شيء، هو قاعدة السلوك اليومي. فذلك الموقف ليس من الممكن أن تغيب عنه مؤثراته العميقة في تشكيل أخلاق اقتصادية، فنوعية السعادة والتجدد المفتش عنهما في هذه الحياة من خلال هذه الأديان، يختلف باختلاف أخلاقيات الطبقة الاجتماعية التي تشكل الوسط الحاضن لذلك التدين. فالفرسان أو المزارعون أو الحرفيون أو رجال الفكر، كان لكل منهم دور في التأثير على رؤية العالم الموصولة بدينهم. وإذا ما كانت فكرة الخلاص قديمة كالعالم

وكما شأن الخلاص من العذاب والجوع والموت، فإنها لم تكتسب معنى مميزا إلا مع تحولها في النهاية لرؤية خاصة. إن ما أكده ماكس فيبر بكل إصرار في جل أعماله، وهو أن المصالح المادية والخلقية هي التي تسير العمل الإنساني مباشرة وليست الأفكار النظرية.

بتفرد غريب لدى هذا المفكر، الذي يجعل من التاريخ مرجعيته الثابتة، يبدو تحليله ذا طابع بياني. يفسر مثلاً، أن كل هيروكراسية -حكومة الكهنة محترفي التسيير الطقوسي- تسعى لاحتكار منّة الخلاص الديني. إذ من مصالح هذه الطبقة المغلقة كقوة اجتماعية أن تغذّي عديد التشككات ضد أية ممارسة للاختبار أو البحث الحر، وأن تُخضع المؤمنين وبصورة دائمة لتعاليم طقوسية صارمة. فأكثر مما هي نتيجة لوعي الطبقة، تبدو لي هذه الظاهرة من تكوين الكنيسة التي لا يمكنها التشكل بدون الرجوع إلى فكرة المعتقد[3]. وأيضاً، كما يدعي فيبر، داخل المدن القروسطية التي تمثل دعائم البابوية على جذور النعمة المؤسساتية والقداسية للكنيسة الرومانية، يبرز لدينا جلياً أن في هذه الأوساط الحضرية القروسطية، كان تشكل وبروز حركات الاحتجاج من أجل الحد من طغيان الكنيسة ومن أجل إصلاحها، وقد بلغ مدى ذلك إلى مستويات هرطوقية.

أياً كان الأمر فقد انتهى فيبر إلى تحليل «طبقة برجوازية» بأخلاقها الدينية الخاصة والتي تتعارض مع طبقات أخرى، قساوسة ومزارعين وعسكريين. وقد أظهرت تلك الطبقة البرجوازية جدارتها في تحمل «الرسالة النبوية» والتكلم باسم إيمان معبّر عن متطلبات إلهية ويؤسس لواجبات أخلاقية عبر العمل اليومي. هذه

الطبقات البرجوازية ذات الوزن الاجتماعي كان انتشارها حثيثا لأجل خدمة تابوات متنوعة، أو لأجل عشائرية وظائفية. وهكذا تطور زهد نشيط نابع عن فكرة عمل إنساني مستحب من طرف الله، مما غذّى لدى كل فرد الإيمان بكونه التجلّي لأمر الله. بات ذلك الشعور الموقف الديني المحبّذ لدى هؤلاء البرجوازيين، وليس ذلك التأمل الشارد في الإلهي، تلك السمة التي ميزت المثقفين النبلاء الذين اعتبروا أن النعيم الأعلى يكمن هناك. ومن هنا كان التعارض بين مفهومين دينيين، بصفتهما انعكاسا لبنى اجتماعية متناقضة، فالإيمان بصفته وسيلة الله لفعل أمر نافع في هذا العالم يستدعي لزاما مفهوم إله متعال قيّوم وعادل. يتعارض مع كونه موضعا للإلهي ويلتقي مع مقولة الإله المفارق، الذي يتيسر ضبطه بالتأمل باعتباره وجودا محضا. فالمفهوم الأول قد هيمن في إيران والشرق الأوسط والغرب المسيحي، والثاني كان طابع التدين الهندي وبصورة أقل الصيني.

وهكذا تشكلت الأطروحة الكبرى لماكس فيبر بشأن التوافق المتلازم بين التطور الديني والتطور الاجتماعي، وبتطبيق تلك الصورة على البروتستانتية يظهر فيبر مجددا، تنامي زهدية حياتية مرتبطة برد الاعتبار للنشاط الإنساني في هذا العالم، فكل موقف اجتماعي أو مهني يتناسب مع دعوة، مع نداء معين. فلا وجود إذاً لـ«حالة كمال»، وبذلك لا فرق بين المبادئ والتوجهات، ومن ثمة يغيب الديني الكامل من المدينة، ذلك أن مثاله يكمن في الانسحاب من العالم وهجران الالتزامات الزمنية، فذلك المسار الزهدي الواقع ضمن الاجتماعي يمكن تحديده بكونه يشبه ظاهرة «التقلص الترهّبي». ولكن في الواقع، فإن المؤرخ يعرف أن هذه

الظاهرة سريعة الأفول، ففي الكنيسة الكالفينية نفسها تشكلت أرستقراطية روحية جديدة متكونة من «قدّيسي الرب» قدّر لها أن تتواجد في عالم المسيحيين العمليين، الذين انفصلوا عن المسيحيين «اللافعليين» تحت تأثير الحركات التقوية. وإن توقفنا عند الطابع البياني لتحليل فيبر فإن ذلك ليس هو المهم، بل الأهم هو فهم مولّدات التغيّر الثوري لنمط التدين الغربي.

في خلافه مع الرهبانية أعلى لوثر من شأن النشاط المهني، فمفهوم بروف لا يعني لديه فقط «الحالة» ولكن أيضاً الدعوة. فالواجب يعني إتمام الأعمال، والذي ليس أبدا وتحت أي شكل سمة للصواب، فمن اللازم إتمامه في هذا العالم، إذ يشكل العمل أرقى أشكال النشاط المسيحي الذي يستلزم عدم تمثله في حالة ثابتة. مع كالفين يبدو القدر الإلهي العلّة العميقة لذلك الموقف الجديد من العمل في العالم. فالمسيحي بإتمامه لرسالته المرادة من طرف الله ليس أمامه إلا أن يعمل من أجل زيادة مجد الله في هذا العالم. نجد نصّاً لكالفين يعبّر جليّاً عن هذا السياق إذ يقول: «فالذي يقود حياته بحسب رسالته فهو على سواء السبيل، وأما الذي يوجه رسالته بحسب حياته فقد ضل ضلالا بعيداً»[4]. لقد تفكر جيلي في فترة الشباب بالفكرة الواسعة الانتشار في العديد من الأوساط. إنه من الأجدى تقشير البطاطا على تشييد الكاتدرائيات. فإذا ما كانت هناك إرادة لله فكم هي معبرة قولة كالفين؟ فهذا النوع من البشر الناشئ والمتشكل بفضل الدينامية الكالفينية، عليه أن يتكشف عن فعالية اجتماعية مهمة. ندرك جلياً النتائج القيّمة لذلك التحول في الموقف الديني تجاه العالم، فبالممارسة الكاثوليكية لأعمال إيجابية، والتي بواسطتها يمكن

للمسيحي أن يحصل على فائدة العمل، يتعرّض النشاط الطهري لتغيير في السلوك له مسحة عقلانية، فالتوفيق المهني سمح بمعاينة حالة النعمة التي بلغها المسيحي. إذ الإتمام الكامل والإيجابي لعمله قد منحه راحة ضمير وهدّأ لديه مشاعر القلق الميتافيزيقية بتوفير الإجابة له عن السؤال المقلق بشأن معرفة ما إذا كنا مختارين أم ملعونين. ولقد كان من المتعذر استبعاد، أن ينطلق من ذلك الموقف انبعاث نوع من النشاط الملح وخاصة من التقوية الألمانية. فالإنسان يبحث عن ضمان لاكتساب النعمة الإلهية، وليس بإمكانه حث خطى السير نحو أية مشاركة في أي نشاط ذي طابع طقوسي يمكنه أن يوفر «سحريا» تلك النعمة، فقط تبقى الرقابة الذاتية على سير أعماله الخاصة. فالأخلاق تصدّه عن التمتع المفرط بالخيرات المكتسبة بفضل العمل ولذلك يعيد دون كلل استثمار الرساميل المتراكمة لأن الفراغ مرذول. وإن تُرِكَ على هواه سيخسر العلامة التي يستطيع بواسطتها معرفة اكتساب خلاصه المرغوب. الكل يدفعه لممارسة زهدية ناشطة، دينية في دوافعها الأساسية ولكنها اقتصادية وذات سمة دنيوية في تطبيقاتها العملية.

وبالنظر إلى الفروقات الدقيقة داخل نظرية ماكس فيبر، بقي أن نشير إلى أن هذا المفكر قد صاغ نهجا يولي اهتماما كبيرا للأشكال المتعددة للسببية الاجتماعية، وقام بتحديد روابط وتفاعلات الأخلاق الدينية وسلوك الإنسان في هذا العالم. بالاعتماد على ذلك الشكل من التحليل الذي بحث فيه هنري دسروش عن الأصول الدينية للماقبل اشتراكية الأوروبية، متسائلا حول ما إذا كان المحتوى الاجتماعي لما قبل الاشتراكية هو في توافق مع مضمون ديني معين[5]. لقد أظهرت أعمال سان سيمون

وفوريي وكابي نوعا من التماثل مع المسيحية المجددة الرافعة لشعار الحياة الجماعية المعلمنة، نوعا من البعث للرهبانية، وتتميز هذه المسيحية الجديدة بعودة لنموذج المسيحية المعروفة بطابعها الاشتراكي. ذلك ما ينبغي على المؤرخ أن يتحفظ عليه «فالزهدية الواقعة ضمن الاجتماعي والتي تنسج علاقة مع الروح الرأسمالية، كما بين فيبر، تعقبها رؤية باحثة عن السعادة مندرجة ضمن الاجتماعي وفي علاقة مع الكونية، سواء في الإنتاجية القصوى أو في الإشباع المفرط لمجمل الحاجات»[6]. لقد وضح دسروش بعبارة شبه مجردة، على ضوء دراسة، التواجد بين فترة الإصلاح وظهور الاشتركية الأوروبية لحلقة «اجتماعية-دينية» تتميز بالإيمان الألفي في مشاعية دينية موحية بأزمنة بطولية، حيث تشكلت القوة الصناعية للعالم المعاصر.

يستوجب على علماء الاجتماع المعاصرين متابعة ذلك الصنف من التحاليل حول المنظومات الدينية التي لم يولها ماكس فيبر اهتماما، أو التي دُمجَت بصورة مبتسرة في نظريته، والبحث أيضاً في مدى صحة تلك التفسيرات عن الأخلاق الاقتصادية، والنظر في ما إذا كان في أديان أخرى غير المسيحية عامل تطور مماثل لما نجده في الأخلاق البروتستانتية[7].

بشكل قريب جداً في أهدافه، وعلى الرغم من تعدد فروقاته، يظهر لنا مؤلف أرنست ترولتش (1865-1923م)، زميل وصديق ماكس فيبر، وفيا للتحليل التاريخي. فهذا اللاهوتي الليبرالي الذي صار أستاذا للفلسفة في برلين، اهتم بدراسة الصلات بين الوقائع الاجتماعية والأفكار المسيحية. أي بتحليل ماضي المسيحية من أجل فهم أعمق للحاضر، نظرا للمكانة التي يستطيع الدين أن

يتولاها حاليا. ففي عمله الرئيس: «التعاليم الاجتماعية للكنيسة الاجتماعية»[8]، سعى ترولتش لكشف تأثير المسيحية على التكتلات الاجتماعية الأخرى، وفي الوقت نفسه عمل على دراسة التأثيرات الخارجية التي مورست على مختلف الجماعات المسيحية، على مدى تاريخ ممتد لأكثر من ألف ونصف الألف سنة. فلتلخيص فكره بإيجاز يمكن قول إن تحليله السوسيولوجي لتطور المسيحية يتميز بثلاث مراحل أساسية: المسيحية الأولى والفترة القروسطية وعصر المصلحين. فترولتش يؤمن ويؤكد أن الإله العلي قد تجلّى ولمرّة وحيدة في هذا العالم في شخص المسيح، تلك «الفكرة الدينية» تواصلت عبر أفراد خاضعين لحتميات التاريخ والمجتمعات، بخلق «محتويات ثقافية» متغيرة، بحسب الزمان والمكان والجماعة البشرية التي تتشكل في حضنها. ذلك أن جوهر المسيحية يتجلى تاريخيا في إجابات متنوعة بحسب الظروف الاجتماعية الاقتصادية. لكنّ استقلالية الوحي المسيحي لا يمكن أن تبقى في حلّ من الشروط الاجتماعية الاقتصادية التي بإمكانها أن تحدث تحويرا في بعض نقاط «الفكرة المسيحية» التي لا تمثل الأساس. ومن اللازم عدم خلط مختلف الأنماط المسيحية مع البنى التي ازدهرت فيها. فلا يهتم هذا التحليل بالواقع التاريخي فحسب بل بخصوصية الحدث المسيحي أيضاً، الذي اقتاد ترولتش إلى حدود نهاية القرن الثامن عشر. فهو يحدد أنماط البنى الثلاث التي عرفتها المسيحية في التاريخ: الكنيسة والمذهب والتصوف. والتي تساوي تباعا المؤسّسة الجماعية التي توزع الخلاص والنعمة، والجماعة الحية للمسيحيين النساك الذين انعزلوا عن العالم، والإستبطان للعقائد بغية امتلاك ذاتي

وشخصي. وبالتالي، تتمثل المسألة في دراسة تأثير أنماط البنى المسيحية على كل الجماعة المسيحية، كما أيضاً على باقي العالم. بأشكال أخرى ينبغي أن تكون للتحليل من النباهة السوسيولوجية لما له من أهمية، لأن حمل التحليل مما هو مطبوع بالصبغة اللاهوتية والعقيدية إلى المجال السوسيولوجي سمح لترولتش بدراسة أكثر موضوعية لتلك النواحي من المسيحية، التي سرعان ما صنفت «هرطوقية» ولأجل ذلك أهملت. فكما أوضحناه في الحالة الدقيقة للطوائف الأريوسية[9]، تبدو الهرطقة خلاقة لرؤية مغايرة عن العالم، ليس فقط لأنها تثير صورة ثنائية للوقائع التي تواجهها، ولكن لأنها تعلّم عبر أخلاق خاصة مفهوما مغايرا للزمن، أي للعمل الإنساني. فعالم المعزول الطائفي موزّع بين قطبين زمنيين: برفض التاريخ الحالي الذي يحرمه، يبحث «الهرطوقي» عن التأييد بإثارة تجربة الماضي. في المستقبل فقط يستطيع وضع ثقته، لأن ذلك الزمن الذي لم يُعش بعد يمكن أن يجلب له تأكيدا لصحة قضيته ومكافأة حقة عن آلام المعاناة وخلاصا من عقدة الخيبة الشنيعة، وبتحولنا إلى الفضاء الديني الجماعي نجد هناك حافزا مؤسسا في جزء منه على الغيْظ.

مهما كانت تلك الأشكال من التحاليل جلية فإنها تترك مسألة معلقة، في ما إذا كان علم الاجتماع الديني يشكل مبحثا مستقلا، وكذلك ما إذا كان، بالعكس، لزاما عليه الاندراج ضمن مبحث أكثر رحابة يخصّص للظاهرة الدينية بمجملها. الإجابة التي يقدمها جواشيم واش (1898-1955م) جلية، فكل عمله كان يرمي لإرساء علم للأديان، حيث تتشكل فروعه الأساسية من التأويلية، فالتجربة الدينية في مختلف تعبيراتها، وفي النهاية علم اجتماع

الدين[10]، الذي يعزو له واش مهمة البحث عن تأثيرات المنظومات الدينية على المجتمعات التي تشكلت عبرها، والعكس أيضاً. لكن يجب أن تجرى أيضاً دراسة تصنيفية ومقارنة للجماعات الدينية، وذلك بتحليل مظاهر تعاونها وأيضاً مختلف أصناف تآزرها. إذاً يعود لعلم الاجتماع العام للدين «حمل أبحاثه حول المعنى السوسيولوجي لمختلف أشكال التعبير الفكري والعلمي للتجربة الدينية، من أساطير ومذاهب وصلوات وقرابين وطقوس إلخ»[11]. ولكن أي تصنيفية بيانية لا تعني أبدا لدى ج. واش أن نضع جانبا المسائل الميتافيزيقية وأن نقتصر على المسائل المثارة من دراسة التفاعلات الثنائية بين الديني والاجتماعي. فرغم اقتناعه بأهمية المقاربة السوسيولوجية، لا يعتبرها واش المفتاح الوحيد الذي يسمح بفهم الظاهرة الدينية. فأية دراسة حول الأصل الاجتماعي، كما الأمر حول تأثير بعض الجماعات الدينية على المجتمع لا يمكنها أن تهمل «الفكرة» الدينية التي تشغل تلك الجماعات. بشكل آخر إذا ما كان التحليل السوسيولوجي للجماعات الدينية يسمح بفهم أوضح لتشكل التجربة الدينية في نموذج معين من التجمعات، فإنه لن يعفى بالعكس من تحليل محتوى التجربة الدينية التي تشغل هذه الجماعة. فبواسطة المقاربة السوسيولوجية، لا نطمح فقط لإجلاء المعنى المادي للدين، ولكن أيضاً للحصول على فهم جديد للعلاقات بين الأشكال المختلفة للتعبير عن التجربة الدينية، وعند الاقتضاء الإدراك المتطور لمختلف أشكال التجربة الدينية نفسها"[12]. فكما الأمر مع فيبر وترولتش يرفض ج. واش قبول التأويل القائل بأن الخاصية المميزة للموقف الديني ترتبط ببساطة بخصوصية الظرف

الاجتماعي للوسط المعبر عنه. فلا يمكن أن ينزل بالوضع الديني إلى حدود الظاهرة العرضية لبنية اجتماعية والإنعكاس المباشر لمصالحها المادية، فقد بدا ذلك لديه أمرا غير مقبول وينبغي رفضه، باعتباره مسخا لواقعة جدّ مركبة.

ومع ذلك أصبحت التصنيفية نموذجية، فما أثاره واش في عمله ظهر ملتبسا للبعض[13]، فأحيانا تُقدّم الظاهرة الدينية كانعكاس لحالة تاريخية واجتماعية معينة، وأخرى توصف وتقدم التجربة الدينية كتحقّق عيني مترسخ في الزمان والتاريخ لنموذج ديني عام. أو بصورة أدق لـ«موقف ديني أساسي» وحده يستطيع تفسير التمظهرات الخارجية للتجربة الدينية. فالظاهرة الدينية هي معا مثال حي لتحقيق نموذج ما وانعكاس أيضاً لحالة معينة. في الواقع وبعيداً عن النظر في احتواء تلك الثنائية التصنيفية أي نوع من الالتباس، فإننا نلمح نوعا من التكامل بين مثلنة الواقعة الاجتماعية التاريخية ونوعًا من التحقيق للمثال الديني. إذ البحث في الملكية المقدّسة في مختلف المجتمعات القديمة، كما الشأن في العالمين القروسطي والحديث يُظهر ذلك جلياً. فالدرس المهم للمنهج المقدم من ج. واش، ذلك المتعلق بتحليل كل ظاهرة دينية باعتبارها في نفس الوقت الانعكاس والمثال، بحسب ما تثيره من تساؤل عبر تموقعها في العالم. «إن الحكم حول التأثير الذي تمارسه الاختلافات الاجتماعية على الأفكار والمؤسسات الدينية، يتم بتقدير الأثر المنتج بفضل الحوافز والنشاطات الدينية بشأن تطور الطبقية الاجتماعية»[14]. فعلاوة على فيبر و أ. ترولتش اللذين يعترف بهما أستاذين له، فإن ج. واش الذي رفض دائما فصل علم اجتماع الدين عن الرؤية الكلية للظاهرة الدينية، بدا لي

حقيقة أحد الرواد لعلم أديان موحد ومؤسس على الفهم والإدراك للفعل الإنساني.

من اللازم التنبيه، وبكل أسف دون شك، أن التطور الإيجابي للعلوم الاجتماعية خلال النصف الأخير من القرن العشرين، كان مشجعا وبصورة سلبية لنوع من الرغبة في الاستقلال لدى علماء الاجتماع. معتقدين أن بيانات البحث تكفي لإجلاء وتوضيح البنى والظواهر الدينية. بكل تدقيق إنها مناهج التحليل المورفولوجي والبنيوي التي من واجبنا الآن اختبارها، بتمييز ثلاثة أنواع من التفكير تتعلق بتحليل الأنماط والبنى الدينية، وبنية الكنيسة وأخيراً النِّحل كبنى متنازعة.

ب ـ التحليل السوسيولوجي للأنماط والبنى الدينية

يستوجب المنهج السليم في التحليل السوسيولوجي الانطلاق من معاينة الكتلة الاجتماعية الدينية في بناها، وفي حياتها الخاصة، وفي علاقاتها التي تنسجها مع العالم الخارجي، وهو ما يحتم البدء من السوسيوغرافيا. ولكن عملية المعاينة لهذه الجماعة لن تتيسّر إلا إذا اندمجت في مجال أوسع ضمن الجماعة الوطنية إن لم تكن الإنسانية. لقد كان مصيبا غابريال لوبرا في إلحاحه الدائم على ضرورة موضعة الكنيسة أو المعبد ضمن القرية أو المدينة[15]. لأن الجغرافيا وإمكانيات التواصل وكذلك التجمع السكني أو تشتته، يمكنها أن تشكل عوامل مهمة لتطور الشعائر أو بالعكس عراقيل كؤودة أمامها، إذاً يلزم إدراك الجماعة الدينية في نطاق الكون الأصغر من أجل فهم أفضل لها، فينبغي إيلاء الاهتمام للبنى الاجتماعية ومعرفة ما إذا كانت السلطات الدينية

تتطابق مع التراتبية الاجتماعية والسياسية أم لا، إلخ. فلم يحدث، إلا لاحقاً، أن اهتم التحليل بالتنظيم الديني في حد ذاته، فكيف يتسنى له الدخول في اتصال مع الجماعة البشرية التي نشأ في حضنها والتي يرمي لهدايتها؟ وأية مكانة يحوزها في ذلك المجتمع؟ باختصار إذا ما عرفت الحدود والأواليات الداخلية فمن اللازم إيلاء الاهتمام لسير نشاط تلك الجماعات الدينية وقياس مدى حيويتها. ومن اللازم أيضاً القيام بمورفولوجيا للأتباع تتناول إحصاءهم بحسب السن والجنس والشغل والمسكن، وبحسب المكانة التي يشغلها المنضوي في المجتمع. نعرف التصنيف المقترح من طرف ج. لوبرا، والمعمم بفضل المعاينات ذات التطبيق الديني: منعزلون وامتثاليون وموسميون وملاحظون دائمون ونساك. هذه الأصناف يجب إعادة النظر فيها بحسب المعايير الخاصة بكل اعتقاد. كذلك في ما يتعلق بالكاثوليك: فصحيون وقُدّاسِيون، إلخ. إذ غاية كل تحليل ذكي ونبيه الوصول إلى فرز التنوعات داخل كل نمط، فانطلاق الرؤية مبني على خارطة أرضية. السوسيوغرافيا التي ترمي لكشف اختلاف معدلات الممارسة الدينية بين الجهات، تفتقد للجدوى، إذ إنها لا تزيد على اختزال رياضي بسيط خال من أي معنى. وبالعكس تتجلى أهمية التحليل السوسيوغرافي في تفهم الحالات المحلية الخاصة والتي تكشف في داخلها عن اختلافات بحسب الوسط الاجتماعي والسن والجنس، إلخ. مثال على ذلك: كانت نسبة الكاثوليك الذين يؤدون واجباتهم الدينية في الناحية الباريسية خلال سنة 1971، على الأقل، عشرين مرة أكثر في الأعمال الحرة، منه بين أوساط عمال المصانع، بحسب نسبة عامة لأداء الواجبات داخل

المناطق، تتراوح بين 3 و13 في المئة من العدد الإجمالي للسكان[16].

تلك العملية البدئية ضرورية لكن مع ذلك غير كافية، الأولى بحث أسباب حالة الواقعة المعاينة. فبنى الجماعات الدينية المدروسة من اللازم تفسيرها بدءا بالمبادئ الخاصة لديانة الجماعة. فديانة سلطوية مثل الكاثوليكية الرومانية، انبنت عبر القرون على تراتبية صلبة وطورت شبكة مؤسساتية صارمة، من المدهش في الوقت الحالي، ملاحظة كيف صارت مؤسّسات تلك التراتبية مشكوكًا في أمرها من جانب بعض رجال الدين اللائكيين (العلمانيين)، بغرض أن تحلّ محلّها بنى جديدة متحدة في ما بينها. بنى تبدو في الظاهر أقل تراتبية لجماعة من المؤمنين غير الناشطين. وبالعكس فإن ديانة «الروح» أقل انتظاما، وتسير بحسب أشكال أخرى. من المؤكد أن علم اجتماع المسيحية في شكلها الكاثوليكي والبروتستانتي يوفر خصوصية مميزة أمام علم اجتماع الإسلام أو الهندوسية. السبب في ذلك واضح، إذ المجتمعات الدينية المسيحية متكونة بفضل رسالة روحية مميزة، تختلف في ذلك عن المجتمع العلماني، ولكن دون أن تقطع معه كل الصلات. أما المجتمعات الهندوسية والإسلامية فلها حدود تتمازج فيها بدرجات متفاوتة مع الجماعات العرقية، ولها بنى متقاربة أو مماثلة للبنى السياسية للمجتمعات التي تشكلها. وبحسب الفروقات التالية فانتشار الإسلام في أفريقيا السوداء نزع عنه طابعه العرقي، حيث انتهز ذلك الانتشار الفراغ الروحي الناتج عن إفلاس الديانات الأرواحية، إضافة إلى ما جلبه الإسلام معه من دفع اجتماعي للعنصر النسائي من السكان خاصة.

فداخل المسيحية هناك عراقيل جمة لتشكيل تحليل دقيق! فأن تكون كاثوليكيا رومانيا يلزم إتمام عدد معين من الواجبات المحددة لاهوتيا وبصورة إلزامية، وهو ما يشكل رسماً مسطوراً واضح المعالم. إن عالم الاجتماع يلعب هنا على رمل متحرك! ولكن هذه الإلزامات اللاهوتية المتحولة إلى معايير تحليل سوسيوغرافية يتعذر تطبيقها على الكنائس البروتستانتية، التي ترفض دائما تشكيل وإرساء ممارسات دينية، كما ترفض التميز الشرعي بين ما يكون إلزاميا ضروريا أو اختياريا غير إجباري. فحدود التحليل لها أوجه مختلفة: يستطيع الكاثوليكي أن يكون على سداد من وجهة نظر شرعية مع الكنيسة، وبإمكانه بلوغ قداسة صادقة دون أن يرتاد ولو لحظة خورنيته - الوحدة السوسيولوجية- وكذلك يمكن أن يرفض الإندماج مع الجماعة الخورنية، إذ يمكنه الممارسة والحصول على نفس القداس الصحيح. فكما عبر عن ذلك المؤرخ أوروس في فجر القرن الخامس «أنا مسيحي من ضمن آخرين. . . أنا في أي مكان بين أهلي». بينما المؤمن من كنيسة إصلاحية يتعرف، بالعكس، بمدى اندماجه في جماعته، فحيوية الجماعة الدينية تقاس بدرجة الاندماج في الملة المؤمنة. ذلك من العسير تفهمه سوسيولوجيا إلا باعتباره ممارسات طقوسية. فالمقولة الكالفينية بشأن المسؤولية والتي تجعل من كل مؤمن ممارسا لرسالة خاصة في الكنيسة، كيف يمكن قياسها سوسيولوجيا بكل دقة؟

زيادة على هذه الرابطة المتينة بين بنى التجمع الديني والمبادئ التي تشغله، فإنه يستوجب السعي لفهم التفاعلات المختلفة بين البنى المدنية والتشريعية والبنى الدينية. فعناصر القوة الدينية والكنيسة تحتكم، حتى في حالة قاعدة وفاقية عامة،

للصلات بين الكنائس والدولة. وبعيداً عن تلك البديهية فإن حيوية الجماعة الدينية تخضع بشدة للمجتمع المدني الذي يحيط بها والذي يقترح عليها النماذج، ويبقى من شأن المجتمع الديني القبول أو الرفض أو إعادة الصياغة أو التحوير، كل ذلك بحسب فعل خفي أو «انتصاري» دفاعي أو معبّر عن إقدام.

فعلم اجتماع النظم يحضر في ثلاثة مستويات: جماعة المؤمنين، المجتمع المدني الذي ينتمون إليه والذي يعيشون فيه نمط إيمانهم، وأخيراً مستوى العلاقات مع المقدّس. وهذا ليس فقط في مجال العقائد والإيمان وإنما أيضاً في مستوى الالتزامات، أي في احترام القواعد من أجل معانقة العالم الآخر، عبر كتب التوبة وسجلات الأخطاء والجزاء. إنها نظرة للعالم تبدو بمثابة الانعكاس الثنائي للمجتمع المدني والمجتمع الديني، حيث تتكيف العلاقات الشرعية مع العالم الآخر بخسب الألوهية التي تأتي على صورة الإنسان، وتأتي منظمة للعلاقات بين البشر والله عبر أطر مجتمع محدد. فهي ليست الانعكاس الأوحد، ذلك أن ظهور مفهوم الفرد الإنساني عبر القانون الكنسي القروسطي نتج بالتحديد خلال مرحلة من التاريخ، حيث ذلك المفهوم في المجال السياسي نادر الوجود. وبغوصنا في التشريع المدني نلاحظ أن القانون الكنسي اعترف خلال القرون الوسطى بفردانية الإنسان وحريته، وبتساوي الأعراق وتساوي الجنسين، إلخ. من الواضح ان العلاقات بين البشر والله لا تنحصر فقط بالمجال التشريعي، فكل أشكال الخشية من الله والتوقير لقديسيه يجب أن تدرج ضمن تحليل لفهمها، هل هي تقوى حقيقية ورغبة في الاتحاد، أم أنها، وبشكل جماعي، نوع من الرجاء في قوى ذات طابع سحري؟

فمثال القداسة هو انعكاس لآمال وتطلعات مجتمع معين خلال فترة محددة[17].

أما المرحلة الأخيرة من المعاينة فترمي إلى تأسيس وحدة البحث، لغرض إرساء، نتيجة كل هذه العلوم الاجتماعية الخاصة، علم اجتماع للأديان مؤسس على تحليل ينزع نحو المقارنة. فلا إمكانية للتطلع نحو معرفة شاملة بكل المنظومات الدينية ما لم تراعَ مقارنة الأنماط الخاصة، فالأشكال الزهدية، وأنماط السلطة الدينية، وعلاقات المعلم الروحي بالأتباع، وأنماط أخرى، جرى تحليلها ومقارنتها[18]، طمعا من خلال مناظرتها ببعضها، ببلوغ القوانين، أو على الأقل السياقات الجماعية أو الثوابت أو الارتباطات المماثلة.

ت ـ بنية الكنيسة

تعتبر الكنيسة أحد التشكلات الأساسية التي ولدت التحليل السوسيولوجي والتي من اللازم التوقف عندها . سنفرق بعناية منذ البدء، بين الجماعات الدينية الاختيارية المتكونة بالانضمام الحرّ لأعضائها، والأشكال الأكثر تنظيما التي تعود للدعوة الكنسية. الأولى ذات تشكل عفوي، تكون متأصلة في الأديان ذات الصبغة الدعوية الكونية. الطابع الذاتي للروابط التي تجمع أعضاءها أمر أساسي، إذ نستطيع أن نقوم بالدراسة انطلاقا من العلاقات بين المعلم الروحي والأتباع. نجد هنالك التقليد القديم لمعلم باث لحكمته بين حوارييه المختارين ولنمط حياة وتفكير خاصين به، إذ نسجل ثباتا حتى مشارف الفترة المعاصرة لذلك المظهر الديني لحضارة الخطاب، والذي يتمثل في نقل نصوص مقدّسة هندوسية

أو قرآنية، لتجمع إرادي للنُّسك ملتف حول معلم روحي. فالجماعة الأولى المكوّنة حول يسوع تنتمي لهذا الصنف العفوي والاختياري، إنها تعكس فكر المعلّم وتعاليمه التي من واجبه بثها. وهناك أشكال أخرى من الجماعات الصفوية، تجمع المطّلعين على الأسرار القديمة أو المؤمنين بديانات الأسرار. فالغال دي سيبال الذين سموا بمِثْرا، دخلوا بفضل انضواء حر ضمن جماعة أخوية على أثر سعي إرادي، وبعد عملية تلقين دينية تحقّق لهم تجاوز جماعتهم الدينية التقليدية، جماعة الدين المدني.

المسألة المطروحة وهي كيف يتحقق المرور من جماعة إيمانية إلى تشكل عضوي معين وهو الكنيسة؟ إذ يبين نموذج المسيحية بوضوح المرور من مرحلة الجماعة الشعائرية المتجاوزة للاجتماعي إلى مستوى الإعلان والتبشير بالرسالة بفضل رغبة تواصل كونية. تلك الدعوة تتطلب زمنا لتصدير الميراث الروحي، إذ من الأكيد تثبيت الرسالة البدئية وجعلها موضوعية لأجل عرضها للنّاس عبر كل الأزمنة وفي شتّى الأمكنة. فإذا كانت التجربة الدينية في الأصل ذات طابع شخصي ويمكن أن تعود أيضاً إلى طابع علائقي معلّم-حواري، فمن الجلي أنها منذ أن تمتد وتستمرّ وتأخذ في التزايد، تمر من المجال الذاتي والشخصي إلى مجال أوسع، متّجهة نحو الغير. فلا أحد ينكر أن هذه المرحلة حساسة وتستلزم عملا مضاعفا من طقوس الأسرار المقدّسة، إضافة إلى إرساء مذهب ذي صبغة عقلانية، أي شريعة. فهل من اللازم توضيح أن العشاء الرباني للفصح لم يعش إلا مرة واحدة مع يسوع وحوارييه. فلاستحضار ما صار ذكرى يُستوْجب المرور من الحادثة إلى الطقس. إذا كان الإيمان يرى في هذا الطقس تعبيرا عن اتحاد

الحواريين مع بعضهم ومع الرب، فمن اللازم القيام بطقوس الأسرار وإحداث العلامة، والتي ستكون في نفس الوقت إيجابية وموضع سرّ، لأجل إدخال الإنسان في اتحاد مع الله، مكررين الفعلة التي جعلت منها حدثا مترسخا في الزمن الأول لجماعة الحواريين. بهذه العملية الطقسية، تتجلى المنّة الإلهية لإرساء اتحاد الإنسان مع الله. ولكن من اللازم أيضاً تحديد شخص معيّن ومفضّل نوعا ما، يكون الواسطة والمنظِّم للشعيرة. فيظهر الكاهن كنتيجة سوسيولوجية لكل موضعة للدعوة، فهو نموذج سوسيولوجي أساسي، إذ إنه الواسطة بين الله والإنسان.

إن كل توسّط يتطلب إتماما دقيقا، إلى جانب الممارسة الشعائرية والمعرفة بالطقوس. وهذه ليس لها شبه بما يفعله الساحر، فالكاهن المسيحي كنظيره اليهودي لا يَعتبر أن الألوهةَ مُلزَمة بتحقيق الرغبات الإنسانية بفضل الطقوس، بل بالعكس يُخضِع مشيئته لله، فهو يقدم شكره له وشكر الناس باسمهم، ناذرا حياته للقيام بالصلوات والكرز المذهبي وكذلك هو الساهر على الطقوس القربانية. ولكن بفضل ماذا هو وسيط؟ فهل بسبب قداسة شخصية؟ فإن كان إيجابا فبحسب أية معايير يتحدد ذلك؟ أوليس بالضبط بسبب انتمائه لجسم مخصص ومحدد من جانب الكنيسة، التي حولت الطابع الإلهي والمقدّس للموضوع الفردي إلى المؤسّسة الموضوعية للخلاص المالكة للنعم والحقيقة؟ فإذا ما تمت الوساطة بفضل الوجود العضوي للكنيسة وليس بفضل مزايا شخصية، فإن كل مسألة السلطة والكاريزم قد طرحت.

نعرف أن مصطلح كاريزم تم إدخاله في علم الاجتماع بفضل ماكس فيبر، للإشارة لمقدرة مميزة في ممارسة سلطة ذات أساس

مقدّس على الغير. يتضح أنه من اللازم، كما في التحليل السابق، التميز بين كاريزم شخصي ذاتي، ذلك الذي يعود لمعلّمين روحيين مؤسسين لأديان كيسوع وبوذا ومحمد، وكاريزم موضوعي متعلق بدور وظيفي. فالأول فطري والثاني خلاف ذلك، يحتوي الأول شيئا يستعصي على التحليل، نوعا من القوة الهادرة التي تغمر الفرد غصبا عنه، ليست شبيهة بقوة العشق المتنافر الجانبين ولكن بقوة نداء لا نجد منه محيصا، شبيه بأمر صيادي بحيرة طبرية التاركين لشباكهم وقواربهم والملتحقين بيسوع، أو حوارِيَيْ بوذا الأوّلين «اللذين دخلا في نوره مناديين: لا ملجأ إلا إليك... في كل الأرجاء سننشر دعوتك...». النوع الثاني ليس ذلك المتعلق بالنبيء المسكون بالروح والمؤمن بدعوته وكفاءته كزعيم ديني، ولكن ذلك الموظف القدسيّ الذي يملك سلطات جرّاء سدانة طقوسية أنعمت بها عليه الكنيسة، كي يسيّر إجراءات طقوس أسرار تؤمّن الوساطة بين الله والبشر.

وإضافة إلى ضرورة تطورها لأجل الاستجابة لمتطلبات دعوتها الكونية، فإن الجماعة الصفوية المتشكلة في كنيسة والهادفة لأن تصبح «مؤسّسة جمهور»، باستعادة تعبير أ. ترولتش، يتعذر ألاّ تكون لها مع العالم علاقات إيجابية سواء في الجانب السياسي أو الاقتصادي، وفي المرحلة الأولى بإمكانها تجاهل العالم والعيش منزوية على نفسها. ففي كل حقبة محددة، والتي تتحول في الواقع مع كل جيل من الأتباع، فإن على الكنيسة أن تحدد موقفها أمام الثقافة التي تحيا فيها ضمن وفاق ثابت. أوليس تاريخ الأخلاق المسيحية في النهاية لا يزيد على كونه بحث دون توقف عن وفاق مع العالم، وفي نفس الوقت صراع متجدد ضد تلك

الروح من الوفاق؟ ببلوغنا تلك النقطة من التحليل سنستعيد فكرة الفيلسوف الرواقي حول نسبية القانون الطبيعي، الفكرة التي ضمنتها المسيحية في قصة العالم «بعد السقوط» خلال الحياة الأرضية، أي حياة المسيحي في العالم. أين الخضوع للقوانين والسلطات وللقوة والحدوث الفجائي للحرب وللملكية الخاصة، إلخ. كل هذه الأمور تعدّ بمثابة النتائج، وأحيانا بمثابة العلاج للخطيئة، إذ يحدد البحث عن الوفاق الخُلُقي على مستويين: ذلك المتعلق بالطبيعة وذلك المتعلق بالنعمة، أو للحديث بمصطلحات سوسيولوجية ذلك العائد لأخلاق العالم وذلك العائد لأخلاق القديس.

تبدو مسألة السلطة في كنيسة الجمهور أساسية. إذ يظهر المؤسسون بمثابة المتحررين من مستلزمات القانون الديني السابق، فهم ممثلو الحرية، وبفضل وجاهتهم الذاتية يجعلون من سلطانهم الروحي مصدرا للسيادة. والمسألة المطروحة أمام خلفائهم تتمثل في مأسسة تلك السلطة بتبليغ كل الرسالة الروحية. أيضاً إن الجماعة الأولى متيسر اختزالها في علاقات المعلم-الأتباع بحسب السياق الكلاسيكي لورثاء السلطة، حيث الانتساب المذهبي يضفي مشروعية على سلطة الخلفاء. فبتحويلها للمؤسّسة الموضوعية التي تشكلها بنفسها، تصير للكنيسة القدرة على الخلاص والوساطة مع الإلهي وتأويل الرسالة، فتمارس سلطة روحية مستقلة عن أي قوة بشرية. فهي تملك حقيقة يقينية بما تمارس من سلطة عقدية نافذة. وهذه الحقيقة المتكاملة والمعروضة كونيا لأناس من كل الأزمنة هي التجلي للدعوة العالمية للكنيسة. وإذ يتحتم أن تعرض تحت شكل إلزامي وثابت كإيمان للجميع، فإن هذا يستدعي بوضوح أن

يستدرج كل إنسان نحو معرفة رسالة الخلاص، وأن يوضع كل فرد باتصال مع خطاب الله. فكل جوهر الرسالة يوجد متضمنا منطقيا في تلك الدعوة الكنسية. وأيضاً بحسب العلاقات التي ترسيها مع العالم السياسي، عبر شتى الانحرافات عن ذلك المثال الرسالي، من فكرة الحروب الصليبية حتى النداء للسلطة المدنية. فالسلطة الكنسية في بث الرسالة وتأويلها تبدو في الغالب تاريخيا وسوسيولوجيا، شديدة الإرتباط بإجراءات إكراه.

نستطيع تحديد الخطوط الأساسية للكنيسة كواقعة اجتماعية-دينية، شكل من التنظيم للدين ذي نزعة دعوية عالمية، فهي تمثل انتهاء منطقيا لسياق المأسسة. فهذا الانتهاء وقع الارتقاء به بواسطة رؤية ترى في الكنيسة أنها التحقيق على المستوى الأخروي للمجتمع الخالد، للمملكة المستقبلية، فهي تتقدم تحت نموذجين اثنين ذلك المتعلق ببنية جماعية مبشرة بالتقوى والإيمان وذلك العائد لمؤسسات معينة ومحددة تشريعيا. هذه البنية محفوظة ومضمونة بواسطة سلطة موضوعية إلزامية ووساطية أيضاً. فهي تحدّد حدودا لتمظهرات كل فردانية دينية، وفي نفس الوقت فهي تعجّل بخطر التحول إلى نظام مؤسس يوشك أن يخفي الطابع الروحي للرسالة الأصلية ويوشك ألاّ يستجيب لآمال الأتباع. فالأزمة التي تجتاح الكنيسة الكاثوليكية حاليا في جزء من العالم الغربي تشهد على ذلك بوضوح. أما الطابع الثاني والأكثر أهمية، وهو السمة القدسية لتلك البنية الكنسية والتي تعد سوسيولوجياً بمثابة مجتمع بشري فإنه ينظر إليها وكأنها مؤسسة مرادة ومسيرة من طرف الله، حصلت منه على السلطة والمقدِرَة على توزيع الخلاص والنعمة في العالم. وهذا الطابع القدسي يضفي الخصوصية على

الكنيسة، فـ«لا خلاص خارجها» بحسب المقولة الشهيرة. مما يلزم بعدم إبداء أية معارضة تجاهها، إذ تشارك في الطابع القدسي لمؤسسها فهي وحدها التي تسمح بولوج الخلاص بفضل النعمة التي تسديها، وكذلك بفضل المعرفة بعقيدة سماوية مؤتمنة عليها. كذلك نلاحظ منذ الجماعة الأولى تشكل منظومة عقلية تعمل على موضعة الحدث الروحي وإدراجه في سياق سوسيولوجي. أصبحت مقولة الأرثوذكسية ملازمة للكنيسة، فتبليغ الرسالة والتبشير العقيدي هما من مشمولات السلطة الكنسية. وبذلك فإن بنية الكنيسة تجذب كل الاحتجاجات والانتقادات الممكنة باسم الحرية والفردانية الدينية.

تتمثل المسألة في النهاية في معرفة ما إذا كان جوهر الكنيسة ممكن الاختزال في مستوى مقولة اجتماعية تشريعية تتحدد بقانون ولاهوت مقدّس معاً، متجل في مجتمع ما عبر مؤسّسة دينية عامة من اللازم الانتساب إليها حتى تتم النجاة. وبأشكال أخرى، هل من المتيسر بشكل كافٍ تحديد تلك البنية بصفتها سلطة وإكراهاً باعتبارها شرطا ضرورياً؟ أو بالعكس هل من الممكن التساؤل ما إذا كانت الكنيسة ليست سوى شكل من مجتمع ديني مؤسس بفضل معلم روحي ومنظمة بحسب قانون داخلي، كنسي أو قرآني أو غيره. وفي نفس الوقت وبدرجة أعلى هل هي جماعة مؤمنين مجمعين لتشكيل وتكوين وحدة دينية دون كلل، كل ذلك بناء لأمر الله الحاضر دوما فيها؟ فالكنيسة تتحدد بدءا بلاهوت كنسي وتدرك على أساس أنها بنية توسّط حية.

مهما كان فليس التحليل السوسيولوجي وحده المعني بالإتيان بإجابة عن تلك الأسئلة، فتطور جماعة روحية ذات خاصيات

صفوية إلى كنيسة جمهور يبدو أنه غير متيسر التحقق في الزمان والمكان إلا عبر سياقات اجتماعية معينة، إذ كل مسعى خلاص جماعي في امتداده وشعبي في غاياته. وهذا لا يمنع طرح عديد المسائل التي تنتمي إلى اللاهوت لأجل حلها مثل هل الإيمان الديني هو فعل فردي أم فعل ذو صبغة جماعية؟ طبعا فالمسعى الأساسي هو بالضرورة التحام شخصي مع خطاب، ولكن هذا الأمر ليس معلَنا وملقَّنا في سياق جماعي؟ فهل من اللازم الإقرار أن كل إيمان ديني يتطلب بنية كنسية للتطور، حيث تقدم الكنيسة للناس موضوع الإيمان وتحضر بنفسها أيضاً عند أتباعها في موضوع ذلك الإيمان؟ فعلم الاجتماع بإمكانه أن يطرح سؤال ما إذا كانت ظاهرة الكنيسة تعبر بكل موضوعية عن قيم عالم روحي كمّي أي قابل للقياس؟ فهل هناك عالمان أو وجهان لواقعة حية بعينها، أين يظهر تطابق أنطولوجي بين مجتمع ظاهر وجماعة صوفية؟ فالوجه الداخلي الخفي للكنيسة، لجماعة مسيرة بالروح، أولا يمكن أن يُفصَل عن وجوهها الخارجية الاجتماعية القابلة للحصر؟

ث ـ بنى التنازع: النِّحل

تولدت بنية الكنيسة بأعداد مختلفة عبر العصور عن أشكال أساسية أخرى لنماذج أكثر تحرّرا، نابعة في ذلك عن رفض الكنيسة وعن ردود فعل خصامية، تجاه نظام ديني معتبر بمثابة السالب لكل حرية دينية شخصية، ويَعْتبر نفسه أنه المكان المقدم والنموذجي للصلات بين البشر والله.

فمن خلال رفض العالم والوفاق الدائم بين هذا الأخير

والدين يقع تشكل النحلة، التي من المهم حصر الدواعي التي تدفع بها للانفصال عن البنية الكنسية. فهذه القطيعة يمكن أن تكون عائدة لنقد طابع الإيمان الديني الموضوعي المعروض من قِبل الكنيسة أو لنقد للشعائر أو أيضاً لكل الأنشطة الوسائطية بين الإلهي والإنساني، باسم عودة ممثلنة نحو نقاوة بدئية أصلية وحنينية، لجماعة روحية تؤمن بكاريزميتها. نرى أن مثل هذا الموقف يقود بسرعة لرفض كل طقسية للأسرار ولإلغاء كلي للاهوت المصاغ سلفا. وباعتقادنا أن ذلك الأمر ليس محصورا بالكنائس المتولدة عن الإصلاح الديني ولكن نجد ذلك أيضاً في البوذية الرافضة لشعائر التطهير والأضحية البرهمية. تلك الرغبة للعودة للنقاوة الأولية تستدعي وجود مثال، كرد فعل ضد مختلف التشوهات الحادثة عبر الزمن وضد كل التحريفات الملحقة بنموذج القداسة المحتوى في الرسالة الأصلية. وكل نحلة ترى نفسها بمثابة الجماعة المقدّسة الواعية والموحدة، حيث تكمن القداسة في الجهد الديني العملي والفردي لا في الكنيسة عبر تقديس المؤسّسة العارضة للنعم الإلهية للبشر، وبالإمكان سوسيولوجيا الكلام عن النحلة منذ اللحظة التي تتشكل فيها مجموعة المؤمنين الواثقة بقدراتها خارج البنى المؤسساتية، ومنذ أن ترمي لأن تكون مجموعة الأطهار والقديسين الوحيدة، أو بكل بساطة منذ أن تتموضع «في السياق التاريخي». ذلك أن عملية تفكيكها أمر صعب، إذ تنبغي الملاحظة على الأقل أن ذلك الطابع الانتقائي للنحلة يبقى ناشئا في مرحلة سالفة. حيث تشكل لاهوتا عقليا، بدل أن تبني أخلاقا صارمة أو متسامحة، كما تبقى سائرة في وهم أسطوري على أمل كبير في الزمن القادم.

بهذا الأمل في إنجازات ساعية للقطيعة، من اللازم عدم التسرّع في استخلاص أن الأمر لا يتعلق سوى بترجمة، في مستوى التعبير الديني، لصراع طبقي تختلف درجة الوعي به، ولا أيضاً لنقص إشباع الحاجات المادية الأساسية. فمثال الكاميزار السيفنول يبين بجلاء، ولكن بحث التعليلات الواقعية من اللازم بحثها في حالة النقص الثقافي المحسوسة بحدة، والتي يبدو ردعها بالتدقيق بالمساعدة المباشرة للروح المتجلية عبر ظواهر نبوية وبفضل المعاجز. فملحمة السيفنوليين تتنزل عبر إحساس نفسي جماعي بالإمحاء الثقافي، مدفوعة في جزء منها بشعور غامض من الإحساس بالذنب ناتج دون شك عن إيمان متمحور بشدة حول الخطيئة الأزلية ونتائجها. فلا شيء في الخبايا والدوافع العميقة يسمح بإرجاع ذلك التنازع الديني والسياسي إلى مجرد تفسير اقتصادي صرف، كمثال الدوناتية الأفريقية التي حُللت مجددا بفضل مؤرخين ماركسيين أرثوذكسيين، والتي لا يمكن أن تدمج في صنف البروليتاريا الريفية الأهلية حيث ولّد البؤس وغذّى حركة احتجاج تجاه كنيسة رأسمالية رومانية[19]. إذ تظهر التحليلات التاريخية والسوسيولوجية بوضوح أن النحل تتطور بصورة إرادية في واقع اللاّاتزان. وهذا الأمر ذو طابع اجتماعي ثقافي أكثر منه اقتصادي، فالانتشار المعاصر لشهود يهوه في الشمال الشرقي لفرنسا يجري في أوساط فقيرة من المهاجرين، حيث هيّأ الطابع الشعبي للمسيحية الإيطالية والبولونية المرور للنحلة. بصورة أكثر عمومية، ندرك أن النّحَل قد أخذت محلّ الكاثوليكية، في أوساط شرائح اجتماعية غاب تأثير الكاثوليكية فيها، فالأمر يجري وكأنّ «هجوم النحل» تعبير عن انحسار المسيحية. ظاهرة مماثلة تنتج في

الدول ذات الثقافة الدينية العتيقة، المتحولة من التوسع الاستعماري إلى دول تبشير، حيث كان الإهتراء للثقافة التقليدية سريعا. إذ النحل الدينية التي تطورت فيها تقريبا وكانت دائماً ذات طابع ثوري أو إعجازي، وهذا النموذج الأخير يدمج في تجربة التنازع مع الشعائر السحرية القديمة. فتعدد النحل الإشفائية يُفَسَّر بما توفره من مزج بين تراث سحري محلي وبين تقليد مسيحي يؤمن بالمعجزة.

إن الفضاء السوسيولوجي له أهمية أساسية في تفسير تطور النّحلة، لقد انصبّ كلّ الجهد التحليلي المبذول من طرف هـ. ريتشارد نيبور لإبراز التأثير الفعال للعوامل السوسيولوجية بشأن الانفصال والاختلاف لنحل من الكنائس المسيحية[20]. كان نيبور أول عالم اجتماع يؤكد على الدور الذي تلعبه العوامل اللاهوتية في ظاهرة تنازع النحل مع الكنائس، ويجدر القول أنه إضافة لأسباب الإنشقاق ذات الطابع اللاهوتي الصرف، من اللازم التنبه، لأجل إلمام أوسع بالظاهرة، لتأثير وسائل الاتصال الجماهيري، إضافة إلى تحسن ظروف حياة التجمعات الشعبية المحرومة، وكذلك اندماج النمط الخاص لحياة المهاجرين ضمن ثقافة جماعية شاملة.

كذلك إذا ما كانت كل نحلة تشكل مجالا مميزا نشيطا وخلاقا لقيم خاصة يصعب تحديدها بصورة عامة فكيف يتسنى فهم تلك الظاهرة معا، بصورة داخلية كما هي مُعاشة وبصورة خارجية في آن مع خطر المجازفة بتعميق طابعها الخاص المتعلق ببنية التنازع؟ أنقوم بإرساء مقاربة اجتماعية-ظواهرية نبني فيها من خارج واقعة جماعية مُعاشة من داخل، أم نكتفي بتأويل ذاتي شامل

يكشف عن انزلاقات باتجاه الذاتية والقناعة الخاصة؟ فإذا كانت العلاقة الأولى للنحل مع الكنائس تؤكد قيمة التحليل السوسيولوجي فإنه يلزم على الأقل تجاوز نقيض أطروحة نحلة-كنيسة لأجل فهم أكثر شمولية لذلك العالم الخاص المتعلق بالمنشقّ.

يمكن أن يؤسس موقف النحل في مواجهة العالم معيارا مهماً لإرساء التصنيفية، فقد قام بريان ولسون بتمييز سبعة أصناف أساسية من النحل: الإرشادية والثورية والتقوية والإشفائية والإعجازية والإصلاحية والطوباوية[21]. ولكن أية تصنيفية من اللاّزم مراجعتها بصورة مستمرة، لأن موقف النحل أمام العالم يتطور بحسب سياقها الخاص. فنحلة الكايكر الثورية في بداياتها، تحولت إلى تَقَوية وانطوائية خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، منتهية إلى تبني موقف إصلاحي. وبإمكاننا تصور معايير أخرى للتحليل أكثر عقدية وأكثر نفسانية[22]، سعيا لتمييز أصناف من البشر أو العمل لإرساء رابطة بين عالم النّحل وعالم اللاامتثال الديني. فإذا ما انفصلت نحلة منضوية تحت كنيسة على إثر ثورة، هل تتواجد روابط بين تلك النحلة واللاامتثاليين المصنفين من طرف ج. لوبرا كـ«منشقين» و«خوارج» و«انفصاليين» أي هامشيين أمام الكنيسة-الأم؟ يبيّن تحليل هـ. دسروش بشأن الحالة الدينية الفرنسية أنه إذا ما كانت اللاامتثالية نابعة من فعل انشقاق فبالإمكان أن تشكل ميدانا خصبا لتوالد النحل، فليست الظاهرة مع ذلك مماثلة بيقين. فاللاإمتثال ليس غالبا مدفوعا برغبة في إعادة خلق جماعة دينية ناشطة، ويجب دراسة كافة الأشكال الفاعلة أو، المؤثرة بشكل ما، ذات الصلة بالانشقاق الديني، إذ

هي ضرورية لكل من يريد ضبط الحدود التقريبية بين الدين المبشّر به والدين المُعاش واقعيا[23]. وقد بيّن ج. لوبرا أكثر من مرة، أن علم اجتماع اللاّتديّن يشكل حقلا أساسيا لكل علم اجتماع ديني.

يعرف أ. ترولتش النّحلة بأنها جناح مستقل من «الفكرة» الدينية تتطور في المقابل، ولكن أيضاً بالتوازي، مع «فكرة» الكنيسة، فهي تشكل نموذجا ليس كمثله شيء، إذ تبقى مهمة الاختبار التاريخي والسوسيولوجي هي التي تبين الفروقات الدقيقة بينها إلى ما لا نهاية كما لاحظ ذلك بدقة بريان ولسون، حيث المعطيات التجريبية في هذا الفضاء أكثر غنى من النماذج، و«يتمثل دور علم الاجتماع في تيسير الأخذ بتلك التشكلات كخلاصات للواقع، لأجل صياغات تسمح بوعي العالم برمته»[24]. ففي تحليل عالم النحل، المجال مميز ومقسم إلى وحدات أصلية، حيث كل واحدة تملك آثارها الخاصة وتوحي برؤية خاصة للعالم، وعبر البحث عن الثوابت والحالات الموازية وعن القوانين المشتركة للتطور لا ينبغي أبدا أن يُخفى الواقع المُعاش للتعددية الدينية، إذ روح النباهة لا ينبغي أن تمّحي لصالح نظرية نسقية.

لا يتيسر أن يحصر علم اجتماع الأديان في التأملات المحددة سابقا، إذ العديد من المسائل التي ينبغي طرحها لا يسمح المجال بإثارتها، كالعلاقات بين المنظومات الدينية الكبرى والجماعات العلمانية، كذلك الدور المنوط بهذه الأديان في إرساء علاقات اجتماعية بين البشر[25]. من ناحية أخرى، إن علم الاجتماع الديني بما حبى به المسيحية من تحليل لا ينبغي أن ينشر أي وهم، فقد كان ذلك بسبب تقاليد ثقافية ولأجل دواعي تطبيق رعوية. إذ ينفتح قطاع شاسع للبحث، ذلك المنشغل بالتحولات الدينية

الجارية في المجتمعات الموسومة البارحة بالبدائية، والتي تعرضت لتأثير الرسالات الروحية الحديثة، فانبنت حولها أشكال من التوفيقية، حيث جانب الشروط الاجتماعية عميق الأثر أكثر من العوامل الدينية الصرفة[26].

فوفرة دراسات علم الاجتماع الديني وأنشطة دوائر البحث والمجلات المتخصّصة[27] تشهد بأهمية مناهج التحليل السوسيولوجي لفهم الظاهرة الدينية. وهكذا فإن علم اجتماع للأديان هو جزء مكمِّل وآلة ضرورية للفهم، من أجل علم أديان حقيقي.

مرجعية إضافية

حول علم اجتماع ماكس فيبر:

L. Cavalli, Max Weber, *Religione e Società*, Bologne, 1968. J. Freund, Max Weber, coll. *Les Philosophes*, Paris, P.U.F., 1969. - Du Meme, *Ethique économique et religions mondiales selon M. Weber*, Arch. Soc. Rel.,25, 1968. - J.-A. Prades, *La Sociologie de la religion chez Max Weber*, Paris-Louvain, Nauwelaerts, 1966.- R.Aron, *Max Weber la sociologie de la religion*, in *Les Etapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1964, p. 529-550.

E. Poulat, J. Gaudemet, Fr. Boulard et J. Maitre, *La Sociologie religieuse de G. Le Bras*, Année sociologique, 20, 1969.

بشأن النحل:

H.C. Chéry, *L'Offensive des sectes*, Paris, Ed. du Cerf, 1959. J. Séguy, *Les Sectes protestantes dans la France contemporaine*, Paris, Beauchesne, 1966.

R, Bastide, *Elément de sociologie religieuse*, Paris, Colin, 1936, et *Sociologie et Psychologie*, Paris, P.U.F., 1950.

2 ـ التحليل النفسي والدين

كانت علوم الإنسان منذ بداية القرن الماضي عرضة لتحويرات عميقة، في أبعادها ومواضيعها بفضل اكتشافات التحليل النفسي حول دور اللاشعور في السلوكات الفردية. ومن البديهي أن يتأثر علم الأديان بأنماط الفهم الجديدة للجانب «الباطني» للنفسية الإنسانية، إضافة إلى ذلك فتحت تلك الإحداثيات، وعلى نطاق واسع، المأزق الذي انتهى إليه «علم النفس الحديث».

أ ـ القراءة الفرويدية للدين

يعرف جمهور واسع حاليا أن دور سيغموند فرويد كان ذا أهمية كبيرة باكتشافه أن تحليل الأحلام يمكن أن يشكل عاملا رئيسيا لفهم العالم الأسطوري، وكذلك في إعطائه قيمة مهمة لدور الليبيدو، الحس الغريزي المتوجه نحو البحث عن اللذة، كنوع من الطاقة التي تشغل الإنسان والضرورية لتطوره الجنسي كما أيضاً لنمائه العاطفي. فمنذ 1907م[28]، وبالانطلاق من نظريات شاركو وب. جانيه حول معالجة الهستيريا بواسطة التنويم المغناطيسي، بيَّن فرويد بوضوح الأصل النفسي لأنواع العصاب. فهو يشدّد على الدور الرئيسي للانجراحات الناتجة عن أسباب جنسية وغير

المدركة لدى البالغ، وكأنها أمر غير موجود. فالتجربة الجنسية كما يؤكد فرويد، غالبا ما تكون جارحة وتُحدث عاصفة هوجاء في نفسية الإنسان. ذكرى تلك التجربة كُبتت، ولكن ذلك القمع كان وراء بلورة عقدة ظهرت في ما بعد، تحت شكل يبدو ظاهريا متعذر التفسير. وبالقيام بنقد الأحلام والأفعال المنقوصة والمكبوتات، فإن على «التحليل-النفسي» تقع مهمة كشف الآثار الخفية لأي حادثة، بحيث ييسّر للأطباء والمعلمين الروحيين والبيداغوجيين تسكين أوجاع الإنسانية المتألمة. وانطلاقاً من هذا الأصل العلاجي، فإن مختلف التحليلات النفسية لكل من فرويد ويونغ تحتفظ دوما بالخاصيات التجريبية حتى حين تطبق تأويلياتها على المسألة الدينية، وقد توسّعت تلك النظرية إلى الدين، دون أي تأجيل، لذلك نجد فرويد يؤكد على دور الإيروس في تشكيل الشعور الديني.

السيرة الضخمة والمهمة لفرويد التي كتبها نجيّه وصديقه إ. جونس سمحت حاليا برسم مراحل فكر فرويد إزاء الظاهرة الدينية[29]. يبدو جلياً أن مسألة الإيمان بالله لدى هذا الرجل مشبعة بعمق بالتراث اليهودي المسيحي، مسألة بالغة المركزية في عمله والتي يعبر عنها بمقولة «عقدة أوديب» الشهيرة. وأمام العديد من التخمينات المعاصرة والاختزالات المبسطة يبدو من الضروري التحليل الزمني المتدرج لفكر فرويد حول هذه النقطة.

فتفكيره حول الشعور الديني، شديد الارتباط بالفكرة القائلة إن المواقف الدينية مشابهة للأعراض العصابية الفردية. فالظاهرة الدينية مماثلة للمسار العُصَابي التالي: انجراح منسي أثناء فترة كمون يعاود الظهور تحت شكل عقدة أب مهيب. لقد كتب فرويد

سنة 1910م في ذكرى مولد ليوناردو دا فينشي «سمح لنا التحليل النفسي بإدراك العلاقات المتينة الموجودة بين عقدة أوديب والإيمان بالله. فقد علمنا أن الإله الشخصي من وجهة نظر نفسية ليس سوى صورة لأب مهيب، فهو يتبين لنا كل يوم كيف يفقد الكثير من الشبان إيمانهم بمجرد اندحار السلطة الأبوية، إننا نكتشف في عقدة أوديب أصل كل حاجة دينية». هذا المفتاح الذي يقدر قيمته المطلقة سوف يعاود الظهور عدّة مرّات في أعمال فرويد وبطابع شبه ملح حتى نتاجه الأخير.

مشبها تطور كل ثقافة إنسانية بالتطور النفسي لدى كل فرد، توصّل فرويد إلى الإقرار بإمكانية بناء مختلف المراحل النفسية للإنسانية كما نستطيع رسم الترقي النفسي للفرد. فكما أن سلوكات هذا الأخير قابلة للتفسير بواسطة الانجراحات الواقعة في الطفولة الأولى، من الممكن أيضاً العثور على آثار الانجراح الجوهري الذي نبع منه الشعور الديني. ففي عملية التحرر البدائية التي يشكلها قتل الأب من جانب أبنائه يكمن الأصل الأكثر قدما للدين: إن كل المنظومات الدينية ليس لها من هدف سوى مسح آثار تلك الجريمة والتكفير عنها، ذلك هو الموضوع العميق المعلن منذ 1912م، والذي يتجلى من خلال «الطوطم والحرام»[30].
مستعيدا في تلك الدراسة مقترحا لداروين، طور خلاله فرويد نظرية قتل الأب البدائي بواسطة أبنائه الثائرين عليه، والمنهكين من أثر استبداده الجنسي الذي أرساه على العشيرة. وبحسب فرضية أتكنسون فإن الأبناء لم يقنعوا بقتل أبيهم وإنما التهموه أملا في التماثل معه. وحتى لا تدمَّر الجماعة في صراعات باطلة، تصوروا نوعا من التنظيم الحياتي مؤسّسا على تابو المحارم وقانون الزواج

الخارجي. ولكن فعلتهم الإجرامية أثارت لديهم إحساسا قويا بالذنب، فصعّدوا صورة الأب في شكل طوطم. تطور فيها العشاء الطوطمي حتى أصبح بمثابة التكرار الشعائري لمقتل الأب، فالشعور الديني المجرب تجاه الطوطم كان أكثر قوة من الكره العنيف للأب. وبذلك أوليست عبادة الأب في العقدة الدينية هي عبادة إله شخصي ليس سوى هو الأب الممثلن.

هذه النظرية المؤسّسة على قراءة علمية غير مقبولة من الطوطمية، لا تزيد على كونها عرْضا على المستوى الإنساني إجمالا لتجربة نفسية شخصية، حددها فرويد تحت اسم عقدة أوديب أي «التجلي للرغبة الطفلية التي سيقف حاجز المحارم لاحقاً ضدها »، ذلك أن ما منعه الأب خلال وجوده أمسك الأبناء عنه أيضاً. فقد تخلوا عن انتهاز فرصة ما كان سببا لعملهم الإجرامي وتمنعوا عن أن تكون لهم علاقات جنسية مع النسوة اللواتي انتزعن من الطغيان الأبوي. فإحساس الأبناء بالذنب قد ولّد التابوات الأساسية للطوطمية والزواج الخارجي، والتي سيكون لها امتزاج مع الرغبتين الباديتين من خلال عقدة أوديب[31]. فهذا التفسير يفترض وجود نوع من الروح الجماعية التي تتكامل عبرها أيضاً نفس السياقات التي تحكم النفسية الفردية. من ناحية أخرى، فإن هذه النظرية تستلزم أن يتحول السياق العاطفي لنسل بنوي كان عرضة لإكراه أب مالك وقاهرٍ إلى الأجيال اللاحقة، رغم أنها محررة من ذلك الإكراه ومن موانع الزواج الخارجي منذ موت الأب. إذ المسألة المطروحة متعلقة بالذاكرة الجماعية للمجتمعات الإنسانية، وبالتواصل النفسي الممتد عبر روح الإنسانية جمعاء. فهل بقيت آثار الفاجعة، التي

حدثت بسبب قتل الأب، مترسخة في المجتمعات البدائية بقاعدة تابو المحارم الذي يكبح رغبة مماثلة لما هو أساس لعقدة أوديب؟ إذا كان إيجابا، فإن قمع الغريزة البدائية المتجدد مع كل جيل هو الذي سيصبح المحرك لكل تنظيم اجتماعي. من خلال تشكيل تواز بين نشأة الأنواع وتطور الكائن الفرد، أتى فرويد ولأول مرة بتفسير تحليل نفسي للمكونات الأساسية للمجتمعات البدائية، وفتح بذلك الطريق لأبحاث مثمرة ولانتقادات ساخنة ومثيرة(32).

لم يهجر فرويد تحليله للظاهرة الدينية إذ نجده سنة 1927م في كتابه: «مستقبل وَهْم» يعلن اهتمامه بدين الإنسان العادي والبحث في الجذور العميقة للمشاعر الدينية. بحسب إ. جونس يوضح، لو متأخرا، «أن دين الإنسان العادي هو الجدير فقط بهذا الاسم»(33). وبذلك فمن الملاحظ أنه بعكس نظريات «علم النفس الجديد» فإن الأفراد ليس لهم ظهور في عمل فرويد الذي يحلل مشاعر جماعية. فدين الإنسان العادي يبدو لديه بمثابة «إيمان ضعيف خائف، تعرض لضغط جبري متأت من الطفولة العقلية»، تعبير من اللازم تقريبه من «العودة الطفلية للطوطمية»، والتي تدل على ثبات ذلك التوازي المؤكد من جانب فرويد بين التطور النفسي للإنسانية كما لكل فرد أيضاً.

نجد فرويد شيئا فشيئا، وبكل وضوح، يؤكد أن الإيمان الديني هو عبارة عن وهْم، عن هُوَام، وبذلك فإن كل اعتقاد هو وهم، ما دام مدفوعا بتحقيق لذة. ولكن لا ينجرّ عن هذا أن المسألة الدينية هي أمر باطل، لأن الحقيقة النفسية هي تحتية لذلك النمط من الوهم. إذ أنها واقعية، وهي بنفسها ليس لها أي حقيقة، وبذلك فإذا ما اعتمدت تلك الحقيقة النفسية على حقيقة ثابتة

تاريخيا فإننا نقيم الحجة إلى جانب النظرية الفرويدية بشأن الدين، بأنها مؤكدة في الوقائع. ففرويد على صواب إذ يؤكد غياب المصداقية الدينية، فعبر أكثر من ربع قرن شغف خلاله بالتراث اليهودي المسيحي، نجده يواصل معاينته أملا في إثبات أن الدين اليهودي قد عرف المرحلة المشروحة في «الطوطم والحرام»، من مقت الأبناء لأبيهم الذي دفعهم لقتله، وأن هذه الواقعة تشكل الحجة الدامغة بأن قتل الأب هو منبع تمجيد فكرة الرب. فيهوه لا يزيد على كونه تصعيدا لإحساس عام بالذنب ذلك هو مخطط ومحتوى «موسى والتوحيد» الكتاب الذي تفكّر فيه جيداً والذي يحوز مكانة عزيزة لديه ويُعتبر حصيلة لمشوار أبحاثه[34].

فكل المسألة تتمثل في معرفة ما إذا كان أصل التوحيد مشابها لمسار الطوطمية، وهل من الممكن أن يتوافق مع قتل الأب البدائي. جاءت ضرورة الإفتراض التاريخي- الذي يشبّهه فرويد بدعابة بعمل راقصة ترقص على أطراف أصابعها- أن موسى مصري وغير يهودي، ومؤمن بالإله آتون الذي عبادته كونية ووحيدة وتهذيبية. وحيث يتم إلزام موسى للقبائل السامية به، بجعلها شعب آتون بفضل عقد ختان، بعد أن غادر مصر. فالعديد من التمردات التي تفجرت ضد موسى حتى اليوم الذي قتل فيه، مثل الحادثة الشهيرة للعجل الذهبي وتحطيم ألواح الشريعة، ليست في الواقع سوى رمز لقتل موسى، والتي رواها تقليد كهنوتي لاحق لموسى. فالانصهار العرقي بين شعب موسى والقبائل السامية الأخرى بسيناء انجر عنه انصهارا عقديا بين شعائر آتون ويهوه إله البراكين. فـ«وفاق قادش» يخفي أصل ديانة إله موسى، ويحاول أن يداري قتل البطل على مدى فترة طويلة، والذي يتزامن مع النزول

بإسرائيل. فإرساء التوحيد، حيث كان الأنبياء صناع عودة الإله الموسوي، تحت سمات الإله المصري الذي انتهى يهوه من مشابهته كليا، يعاود الظهور بعد فترة كمون لحادثة الإنجراح المكبوتة. إنه الإحساس بالذنب الذي جرّبه الشعب اليهودي أمام إله موسى الذي اقترف قتله، والذي يفسر ذلك الموقف الثابت للإدانة الذاتية، التي يظهرها الشعب على مر تاريخه.

من هذه الفرضية، التي يجدر في النهاية إبراز هشاشتها الجلية من وجهة نظر تاريخية، طور فرويد من جديد نظاما لتفسير الظاهرة الدينية، حيث الخط الأساسي يسير بالتوازي مع الحياة النفسية الفردية. فظهور التوحيد كما يبدو شبيه بعُصابٍ مرضي، أو بصورة أدق يعود لانجراح في الطفولة الأولى، قُمِع أثناء فترة الكمون، التي تمتد من السنّ الخامسة إلى فترة البلوغ والتي تكون متبوعة بفترة تفجر للمكبوت. ذكر فرويد[35]: «يتعرض النوع الإنساني لتطورات ذات محتوى عدائي جنسي تخلّف آثارا دائمة، وتكون مبعدة ومنسية في مجملها. آجلا وبعد فترة طويلة من الكمون، تصبح ناشطة ومنتجة لظواهر مشابهة في بُنيَتِها واتجاهها للأعراض العُصابِية. ونتائج تلك السياقات هي الظواهر الدينية». ففي قيام فرويد بعرض مماثلة بين التطورات العصابية والظواهر الدينية، نجده يمر من علم النفس الفردي إلى علم النفس الجماعي، والذي لا يمنع طرح مسائل حساسة، مثل تلك المتعلقة بالاختزان في اللاشعور الجماعي لانجراحات متأتية من فترة ما قبل التاريخ. فكيف وتحت أيّ شكل جرى الحفاظ على تقليد توحيدي خلال الفترة الطويلة للاحتجاب الديني مماثل لفترة الكمون النفسية؟ إجابة فرويد إيجابية ومطلقة: «أعتقد بأن التوافق بين الفرد

والجماعة هو تقريبا كلي حول هذه النقطة، فالجموع كالفرد تحفظ تحت شكل آثار في الذاكرة، لاواعية، مخلّفات الماضي»[36].
فالناس يعلمون دائما أنه كان لهم أب بدائي وأنهم اقترفوا قتله، فأن ننسب لقبيلة سامية فكرة إله وحيد، فإن موسى لا يضيف لها جديدا فهو لم يقم سوى بعملية إحياء لحدث قديم بدئي غاب منذ زمن عن وعي الإنسان. ولكن من حيث الأهمية فقد ترك آثارا عميقة مشابهة لمقولة التقاليد. وفي كونية اللّغة الرمزيّة الحاضرة في الكثير من التقاليد الدينية، يرى فرويد الحجة على وجود آثار في الذاكرة للانجراحات الكبرى للإنسانية، مكشوفة بفضل تلك اللّغة.
ولمن يتطلّع لفهم النفسية الجماعية، من الضروري القبول بوجود ذاكرة جماعية للإنسانية تحفظ آثار أحداث الإنجراحات التي ترسخت في اللاوعي، حيث لا يمكننا سوى ملاحظة التجليات الحادثة بفضل عودة المكبوت. فهذه العودة لا يمكن أن تنتُج إلا إذا كان الانجراح قديما. «إن تقليداً لا يتأسّس إلاّ على نقولات شفوية لن يحوز الطابع الملازم للظواهر الدينية»[37]. فالذكرى تسري عبر التوارث الجماعي عندما يكون الحدث جسيما، أو حين يتكرّر بكثرة، أو عندما يكون الاثنان معا. ذلك أنه في التراث اليهودي المسيحي يمثّل قتل موسى عودة لفعلة قتل الأب البدائي، كما الشأن مع يسوع. إنه بدقة ذلك التكرار الذي يفسر تكوّن التوحيد وظهور مفهوم الإله الجبار والوحيد، إنه مفهوم جد ملازم، طالما قُمِع.

فديانة الأب أُرسيت دعائمها دون أن يكون تطورها قد بلغ مداه. وحدها المسيحية المفسَّرة من جانب بولس تستطيع حل مسألة العلاقات المزدوجة بين الأب والابن، فحول المفاهيم

الأساسية للخطيئة الأزلية والخلاص كان تشكل الديانة الجديدة، وجرم اقتُرِفَ ضدّ الإله الأب وحده الموت يستطيع تكفيره. فبتحمل كل ثقل الخطيئة، كفّر الابن عن الجرم الأزلي وأرسى مصالحة مع أبيه، ولكن في نفس الوقت أصبح إلها إلى جانبه ولم يتردد في إبعاده: «فرغم أنها متولدة عن ديانة الأب، أصبحت المسيحية ديانة الإبن ولم تتوان عن عزل الأب»[38]. وفي أي اعتقاد توحيدي رأى فرويد انعكاس المشاعر الفردية للابن تجاه الأب. كل تأكيد لوجود الإله-الأب هو غير منفصل عن الأبعاد الأوديبية لديه: فالإله الذي يعبده ليس سوى التطور الممثلن للأب الذي يعتقد امتلاكه أو الذي رغب فيه، متجاهلا أن الأمر ليس سوى آثار رغبته الخاصة، حيث يقذف الإنسان خارج نفسه الرموز الأبوية للسلطة والقوة. فهو بواسطتها يبني صورة أب ممثلن ليتحوّل لاحقاً إلها. وبذلك يفكر الإنسان في الحد من العزلة لحياة مقطوعة من جذورها، إذ الإله الأب تخيم سلطته حتى على الإنسان المذنب ويستطيع حبه أن يغفر له أو أن يبني مصالحة معه. إن ذنب الإنسان يتلاشى في ذلك الوهم الذي يحيا في ظله بفضل رغبته، وينتهي كل التحليل الفرويدي إلى تحديد الديني كـ«عُصاب وسواسي كوني للإنسانية»[39].

ولكن سنكون على خطأ إذا ما حصرنا فكره بحدود ذلك التحليل النقدي فحسب، إذ إن وعي الوهم الديني هو في حشره ضمن نظرية عامة في الثقافة[40]، وهو ما يوضح بالأخص محتوى تأملات فرويد حول الظاهرة الدينية. فالظواهري والمحلل النفساني ليس باستطاعة كل منهما أن يتكلم إلا عمّا يراه، ليس حول الله ولكن في الفكرة التي يشكلها الإنسان بشأنه، واضعا في الحسبان

ميراثه النفسي. فهو يستطيع أن يفسر أسباب التصورات الإنسانية للإلهي مبينا كيف ولماذا يبقى ذلك الشكل طفوليا ويبدو غيره، بوضوح أكبر، عصابيا؟ ولكن لا يدلي بأي حكم تجاه المسألة الميتافيزيقية للإيمان الديني. فالتحليل الفرويدي للاعتقاد يبقى دائما في مستوى عملي، فهو يحلل شيئا فشيئا معنى السياقات الدينية الإنسانية كاشفا جانب الدفاع والعدوانية والهوامات التي تظهرها تلك السياقات. ولكن للإنسان فقط، الذي أصبح واعيا بالدوافع العميقة لإيمانه، أن يقرر إمكانية التجاوز، أو الإنحباس، لتلك المرحلة الطفلية التي يكشفها له التحليل. ولأن الإنسان ليس له من الشجاعة ما يكفي لتحمل وطأة واقعه، باعتباره كائنا محدودا محكوما عليه بالموت، فإنه يلتجئ مجددا لآليات دفاع، كان يهرع إليها وهو طفل، ضد مختلف أشكال الخوف. فكما اكتسى أبوه الممثلن لبوس المقدرة الكلية، فإن الإله الأب هو الرد الواعي لرغبته والنتاج الوهمي لاحباطاته وقلقه ورغبته كإنسان.

ندرك دون عناء أن التأكيد الفرويدي أن «الدين وهْم» قَلَبَ كل السياقات المعتادة للإنسان المؤمن، إذ بلغ تأثيره ولو بطريقة غير مباشرة، كل المباحث المخصصة لدراسة الظاهرة الدينية كما في تأمل الأديان، مهما تكن التحفظات التي نستطيع حاليا اتخاذها حول المماثلة بين التطور النفسي للمجتمعات من ناحية وما يتعلق بالأفراد من ناحية أخرى. كما الشأن أيضاً بالنسبة للفرضيات الخاطئة تاريخيا حول العشيرة البدائية وقتل موسى، فإنه من اللازم الاعتراف بأن مزية فرويد مهمة، فهو الأول الذي وعى أن كل علاقة للإنسان مع الإلهي تمرّ حتماً عبر وساطة الأب، وأن الإنسان وإن كان في هذا المجال لا يجني شيئا من وراء نفي

رغبته، فإن من واجبه كشفها ومعرفتها لأجل تحمل ازدواجية علاقاته ودوافعه وأواليات دفاعه، من أجل إدراك أفضل لها. لقد كتب فرويد: «إذا كنا مهيئين للتخلص من جانب هام من رغباتنا الطفلية، فإننا نستطيع تحمل أن بعض ما نرجوه هو بمثابة الأوهام»[41]. يبدو فرويد بمثابة «المفكر التراجيدي» فهو يضع الإنسان أمام خيار الوحدة المقبولة بالتنازل عن رغباته للهروب خارج «الوهم» الديني في التحليل. إنها مجددا الرسالة المتشائمة للوكريس حول النباهة المطلقة التي تشع من نتاج هذا الطبيب الشجاع، التجريبي والعقلاني والمنهمك بكلف صادق في خدمة إنسانية متألمة، يراها غارقة في ظلام وضجيج الاضطهادات العرقية والحروب الكونية.

ب ـ الإيمان بعد فرويد أو الإناسة النفستحليلية

لا تسمح للأسف حدود هذه الدراسة بتحليل أثر الأطروحات الفرويدية حول الديانات التوحيدية. إذ ألاحظ بكل بساطة أن الكنائس المسيحية قد شرعت في التنديد بعنف بـ«مادية» فرويد كما نددت في السابق بأطروحات أخرى حول الدين نشأت بفضل العلوم الإنسانية كعلم النفس وعلم الاجتماع خاصة، قياسا على أن هذين الأخيرين يقدمان نظريات عامة ومحقِّرة. فجسامة البدعة تفسِّر حيوية المجادلات والرفض القاطع والهجوم المشنون.

فلدى بعض اللاهوتيين حتى التحليل النفسي معتبر بمثابة الإثم القاتل. ذلك من الصعب قبول أن حبّ الإنسان المؤمن لإلهه يمكن أن يكون بشكل ما خاضعا لرغبته وجنسانيته. فكيف السّبيل إلى مصالحة تلك الكشوفات النفستحليلية مع تقليد لاهوتي يؤكد أن

الإيمان هو عطيّة ونعمة وُهبت من الله لتثبيت الإنسان على طريق أفعال حرة وعقلانية؟ إن طبّقنا على التحليل النفسي الفرويدي رؤى ذات طابع لاهوتي فإنه لا يمكننا الوصول إلا إلى الإدانة الأكثر شكلية. عبر السنين خَفُتَ الجدل تدريجيا، ففي الأوساط الكاثوليكية التي كانت شديدة العداء للتحليل النفسي كسب البحث الفرويدي رويدا رويدا نوعا من حق الممارسة للاستعمال الظرفي، محتفظا في أصوله بطابع تقني وعلاجي، يبدو مقبولا ومقنعا. وبإغفال النظر عن الآثار الفلسفية المترتبة عن فكر فرويد، يمكن الإقرار بإمكانية استعمال منهجه لمساعدة رجال الدين المتديّنين لإيجاد نوع من الاتزان. إننا لا نستطيع الاقتناع بصدق ذلك الموقف، لأن استعمال التحليل النفسي الفرويدي غير مقبول من الكنائس المسيحية، وبالتالي فإن المفاهيم والتنظيرات النفسية ينبغي تقبلها بواسطة رؤية لاهوتية من نسق مغاير. وتبعا لما يقوم به التحليل النفسي من كشف للدوافع العميقة لإيمان المؤمنين، بدت الجهود المبذولة هنا وهناك محبذة من أجل صوغ لاهوت متقصّ للمسارب التي يستطيع الإنسان بفضلها أن يعي ذاته ويقبل باستخلاص دروس من قراءة نفستحليلية للظاهرة الدينية. ليس ذلك عملا سهلا، ولكن من الواضح «أن فعل الإيمان» بعد فرويد ليس له نفس المعنى الذي كان قبله. ليس كما يفكر بذلك دون شك وبكل سذاجة بعضهم، إن الحديث عن نشأة الإيمان من وجهة نظر التحليل النفسي يحطّ من أصله المطلق الذي يؤكّد اللاهوتيون أنه إلهي. مع ذلك يعترف به فرويد بوضوح في «الطوطم والحرام»[42]، ولكن التحليل يوضح الطابع الخيالي العميق الذي يكتسبه الإيمان فعليا في سيكولوجية الإنسان المؤمن. فكل جهد

التفكير اللاهوتي من اللازم أن يتركز على المرور بالإيمان من ذلك النسق الخيالي إلى مستوى الرمز، من نطاق الرغبة إلى الواقع[43]. إنه نفس النداء إلى تنقية الرغبات، وتوحيد النفسية الإنسانية، ذلك ما نستشفه من عمل ك.غ. يونغ رغم عمق الإختلاف بينهما.

فضاء آخر كان له عميق التأثر بآثار التحليل الفرويدي للتجربة الدينية، ذلك المتعلق بالمجتمعات البدائية. فقد لعب التحليل النفسي دورا هاما في السِّلالة، إذ سمح بفهم داخلي للدوافع الإنسانية وساعد على تشكيل فهم جديد لتلك المجتمعات. ففرويد بنفسه قد أولاها اهتماما كبيرا، يشهد بذلك الطوطم والحرام، فرغم مبالغاته غير المقبولة علميا، رأى أن المجتمعات البدائية تعكس الطفولة النفسية للبشرية، فهي تمثل الميدان الذي عرف الاحتفاظ الهام بالإنجراحات العميقة التي وحدها تستطيع توضيح أمر المؤسسات الأساسية، كالزواج الخارجي والتابو وزواج المحارم. وبعيداً عن المماثلات بين الترقي النفسي للإنسان والترقي اللاحق بالمجتمعات، صاغ التحليل الفرويدي منذ عام 1913م نظرية حول تكون الثقافات، ووضع الأسس أيضاً لإناسة نفستحليلية. فهو يؤكد أن الأواليات الغريزية التي تربط الأفراد داخل المجتمعات تشكّل قوة حقيقية لالتحام تلك المجتمعات القديمة، فخاصيات الأواليات الطقوسية والاجتماعية والدينية للإنسانية سواء أكانت بيضاء أم ملوّنة، متحضّرة أم برّية قد شهدت التأسيس، حتى وإن عرفت بعض التفسيرات المقدّمة من جانب فرويد انتقادا، كما هو الحال بالنسبة للمكانة التي يعزوها لعقدة أوديب في تنظيم العلاقات الاجتماعية والدينية.

يبيّن برونسلاو مالينوفسكي، اعتمادا على تحليل مجتمع جزر

تروبريان، أن ذلك المجتمع لا يولّد عقدة أوديب حيث التقليد الأمومي معطى للخال، في السلطة على الأبناء[44]، فما يعتقده فرويد حالة عامة بين البشر يبدو بمثابة النتاج لنمط حياة اجتماعية محددة. فكل ثقافة تصوغ بحسب قوانينها الخاصة عناصر السيكولوجيا الجماعية. ومن خلال رؤية «ثقافوية» يبيِّن مالينوفسكي أن المعنى الحقيقي لأي ثقافة يكمن في العلاقات الموجودة بين الخطوط الأساسية التي تشكلها والتي لا نستطيع تفسيرها إلا في حدود السياق المضبوط لتلك التجربة. لا يستطيع التحليل النفسي الفرويدي وبكل وضوح قبول ذلك الشكل من الرؤية المحددة.

فكل نتاج جِزا روهِيم، السِّلالي الأكثر فرويدية من فرويد، هو بصورة مغايرة مؤسس على اليقين بكونية العقدة الأوديبية وعلى رفض التاريخ[45]. فبعد الإقامة عشرة أشهر في جزيرة نورمانبي في شرق غينيا الجديدة، وفي مجموعة جزر أنتركستو جدد بحث مالينوفسكي، عبر تحليلات أحلام الأهالي، وبفضل الإستعمال المنظم لمنهج التحليل النفسي الفرويدي وصل إلى استنتاجات متعارضة جذريا، سمحت له بتأكيد وجود عقدة أوديب حيث تبدو كونيتها مدعمة. بيّن أن العلاقات الأوديبية كانت عرضة في ذلك المجتمع الأمومي لتحويرات، حيث المعنى قد احتجب عن مالينوفسكي حيث يأخذ الخال بيسر دور الأب، فليس أوديب حاضرا فقط ولكن يترافق أيضاً مع إحساس قوي بالذنب، «العدوانية لصيقة بالفعل الجنسي، وهي بجلاء منعكسة ضد الذات في عملية الانتحار»[46]. بمواصلة بحثه اكتشف روهيم حضور أوديب ضمن ثقافات أخرى، في جزيرة آلور في شمال تيمور

الوسطى وفي الهضاب العليا للبرازيل، وأيضاً في جزر مركيز ولدى هنود نافاهو. يبدو حتى في هذه الثقافات، حيث دور الأب ضعيف سلطة وحضورا، تلعب إشكالية أوديب دورا أساسيا، بفصل الإنسان عن الموضوع الطبيعي لرغبته وبتسجيل خلاف بين مختلف الأجيال وبين الوظائف الأبوية لديها.

ولكن الربط بين الأساطير والأحلام المبيّنة من جانب فرويد، هو ما يشكل المسعى الأساسي لعمل ج. روهيم، في التحليل الذي رسمه للثقافات الأسترالية، حيث يتفق معظم السِّلاليين على نسبية التجانس(47). حسبه فإن الأساطير الأسترالية الأساسية هي وسيلة الحل الرمزي للروح الجماعية للمسائل الناشئة عن التعلق المزدوج للأبناء تجاه والديهم. كذلك لديهم نوع من التصعيد للإنجراحات النفسية الناتجة عن الجنسانية، إذ الأبطال والآلهة هم الأكثر تعويضاً لصورة الأب. وخاصية تلك الثقافة الأسترالية أن الأساطير المتحوّلة بالتوارث محلومة من جانب كل فرد، فالطقوس والممارسات السحرية تظهر بمثابة العروض في أحلام الرعب والهوامات والأساطير المُعاشة، التي تعبر عن تمثّلات رمزية للرغبات الممنوعة أو المرفوضة. فما تمنعه الحياة الواقعية عن هؤلاء الناس يجدون له مكانا في أساطيرهم ، ومن البؤس الذي يمنحهم إياه اليومي يصنعون ما هو أفضل. إن هؤلاء الرحّل في بحثهم عن الغذاء الحيوي أضافوا لذلك السير العيش في تعشّق أبدي، جاعلين من أنفسهم أبطال نكاح، فكل الحياة الاجتماعية منتظمة بحسب دربة علاقات بين الرجال والنساء. فالطفل يفصل عن أمه حتى يصير شابا يافعا ثم يختن لاحقاً، يلي ذلك تجواله في الأدغال قبل أن يدمج ثانية في مجتمع الأمهات والنساء. هذا

المرور من الطفل إلى الرجل ومن علاقات الأم إلى المرأة مهوّل أسطوريا «القضيب فيه بطل الدراما».

تعكس الوجوه المختلفة لتلك الأبحاث المقارنة الوحدة الأساسية للنفسية الإنسانية والموقع الأساسي والكوني لأوديب، وبميزة متفردة فإن عمل ج. دفيرو انتهى لِدعْم التأكيد الفرويدي بشأن تماثل النفسية البشرية[48]. فبالقيام بتحليل نفسي لأفراد منتمين إلى ثقافات قديمة كهنود السهول، كشف لديهم عن أنواع خوف وتابوات ومكبوتات كامنة في اللاوعي، مشابهة لما نجده لدى الغربيين القاطنين في وسط مختلف كليا. فتلك الوحدة للنفسية الإنسانية التي تؤكّدها الإناسة النفستحليلية، متجاوزة الخصوصيات الثقافية والعوائد السوسيولوجية، هل من اللازم الإقرار بأنها تتحكم بنشأة أية ظاهرة دينية مُعادة إلى سياق مماثل من التصعيد؟ فالنقاش الذي يضع موضع سؤال الرؤية التاريخية والثقافوية لمختلف التجارب الدينية للإنسانية، الواقعة عند مستوى التفسيرات السطحية في النظر لواقعة عميقة وجماعية، ليس لها من اختراق إلا بفضل التحليل النفسي نقاش مهم. أرى من اللازم رفض ذلك الصراع للتأويلات المتضادة، فإذا ما كان التحليل النفسي يوفر توضيحات حول الدوافع العميقة للإنسان المتديّن، فهي لا تدمّر بذلك حقيقة، ولا قيمة، تلك السياقات. فمثال تغلغل الإسلام لدى الدوغون هو بهذا الخصوص معبر جدا، فزيادة على الأسباب التاريخية، هو مجتمع جد مغلق عرف الانفتاح تدريجيا على المؤثرات الخارجية، إلخ... فذلك الاختراق يفسر بأسباب نفسية. يسمح التحليل النفسي بفهم أحسن لعوامل الاتزان المهمة التي وفرها الإسلام للدوغون المهتدين،

وفي نفس الوقت يظهر ذلك التحليل حدود ذلك الاهتداء[49]. إذ الحاجة إلى التماهي والتواصل للدوغون، كذلك الإحساس بالخضوع، كلها مشبعة وموجودة في القوة الكلية لإله خضعوا له طوعًا. فشكل العلاقات الأكثر اعتيادية بينهم «أن تحب-أن تهجر» وجد فضاء استقبال مهيئ في الإسلام، الذي اقترح عليهم في نفس الوقت آلية تنظيم تحت شكل «ثواب-عقاب». بخلاف ذلك فإن المسيحية التي ترفع شعار محبة القريب الذي يستدعي إنكار الذات، قد بدا للدوغون عديم النفع، فقد أدخلت في ذواتهم بلبلة بشأن قناعتهم بأن كل الرغبات يمكن أن يكون لها إشباع، لأن الاهتداء التام الذي تطلبه يستدعي انقلابا يبدو مكلفا لديهم. فهم يرون أن بإمكانهم الاحتفاظ بيسر بذاتهم سليمة، والتي تخضع بدقة لعناصر إنسانية أخرى تعود للجماعة، فأن نفعل الخير بحسب التعاليم القرآنية أجدر من أن نحب القريب بحسب الرسالة الإنجيلية. فالكلّ يمرّ وكأن الآلية المسيحية «خطيئة-توبة-خلاص» تتطلب أنا مستقلا، لا يملكه الدوغون. ولكن ذلك الشكل من التلاؤم للإيمان الإسلامي مع النفسية الفردية والجماعية للدوغون، التي يكشفها التحليل النفسي، لا يستدعي أية حتمية ولا يفسد الحقيقة المُعاشة للخبرات الدينية التي يعرفونها، سواء أكانت تقليدية أم مستوردة حديثا.

إنه قطاع آخر يساهم التحليل النفسي الفرويدي فيه بعنصر تفكير جديد، فما نشرع بمعرفته بواسطة تقنيات طب الأمراض النفسية التقليدية بأفريقيا الغربية يكشف لنا في مستوى السياقات، أن كل مرض عقلي هو مُعاش دينيا، وأن ذلك يفضي إلى إزاحة الإثم عن المريض. فسبب الشر ملقى رمزيا على عاتق أرواح أو

جنون في الفضاءات المؤسلمة، ذلك أن شلة المتطبّبين والأولياء والمداوين، وبفضل وفاق ضمني لكل المجتمع، لهم مقدرة التدخل بواسطة التعاويذ والنفث وأقوال التعزيم. فالمريض يحشر في عالم ديني رمزي حيث تجري عملية إرساء العلاقات التي تربطهم بالعالم الآخر. إذ في بلاد ولوف يُنظَر للمرض العقلي باعتباره متأتياً من خلاف بين المريض والروحين اللتين تسكنانه، الثنائي الأبوي والأمومي. فكل حفل علاجي هو عبارة عن حفل ديني يرمي إلى تسوية العلاقة بين المريض وثنائيته بواسطة عالم رمزي، فعبر طقوس محددة يمرّ الثنائي من المريض إلى الأضحية الحيوانية الممدّد إلى جانبها والتي تُجرَى عليها عملية الذبح في الوقت الذي «يتولّد» فيه المريض باسم ثنائيته، وندرك أن هذا الثنائي يمثل القرابة وأن طرده بواسطة نفاس تمثيلي يعني التطور والنضج للعلاقات بين المريض ووالديه. فليس التحرر متأتياً من عملية وعي حاصلة عند المريض، كما يدعي ذلك التحليل النفسي، ولكن من أثر عملية رمزية على ضوء تحليل حاصل ومدعّم من قبل الجماعة الإنسانية التي ينتمي المريض إليها. إننا نستطيع أن ندرس بنفس الطريقة الترومبا المدغشقرية، هذا النوع من الامتلاك من جانب أرواح الموتى والأسلاف، والذي يمثل حينا إجابة عن الإحباط العاطفي لدى الأرامل أو الأطفال، وغالبا الإجابة عن إحساس بالذنب يجربه الذين يغادرون ديانة الأسلاف باهتدائهم للمسيحية. نرى ميدانا جديدا للأبحاث ينفتح لهؤلاء القادرين على التعمق في تحليل الديني، فكل أبعاد الخفي والدور الوسائطي للرمز يعلمنا التحليل النفسي بشأنه أنه ينبغي اعتباره أكثر أهمية من التجليات الدينية الخارجية.

ت ـ علم النفس التحليلي والدين: أعمال ك.غ. يونغ

تظهر من يوم لآخر أهمية أعمال ك.غ. يونغ لفهم السياقات الدينية للإنسان وللرموز، التي يتواصل بواسطتها مع عالم اللاوعي الجماعي. فهذا الطبيب الزوريخي تشبث طيلة حياته بتلقين معاصريه أن المعرفة الجيدة بأنفسهم تساهم في إدخال البهجة والسعادة عليهم. لأن المسألة الأساسية لأي حياة إنسانية تتلخّص في الفردنة، أي في اندماج الأنا بواسطة خبرتها في العالم. فالإنسان لا يستطيع أن يعيش في نزاع مع ذاته ومن اللازم عليه أن يسعى «لاكتشاف روحه»، في هذا المسار مدعو ك.غ. يونغ للاهتمام خاصة بالمسألة الدينية، إذ ليس الفرد عند المنتهى إلا حين يواجه حقيقة العالم. فهو لا يعي نفسه كل الوعي إلا بقياس ذاته على الحقيقة الكلية المعروفة في الأساس الطبيعي في المقدّس. إذ لا يكفي أن نهيّئ الإنسان في هذا العالم بمجرد تكييف يترك جانبا «قواه الروحية، حيث تتجاوز مقدرتها الكلية ما يمكن أن يحتويه العالم الخارجي». إذ اللاّوعي لدى يونغ هو أكثر رحابة مما افترضه فرويد، فهو لا يشمل الخبرة الفردية لبداية العمر فقط، ولكنه مشحون باختزان غريب لكافة التجربة الإنسانية. يميز يونغ في هذا اللاوعي بين ضربين: لاوعي فردي حاو لذكريات منسية وأفكار مكبوتة بعناء متعلقة بالذات. ولاوعي جماعي مسكون بذكريات متوارثة وتصورات ترسخت عبر العصور في الأساطير. وليس ذلك اللاوعي الجماعي نتاج تجارب فردية «فهو فطري فينا بنفس درجة المخ المميز الذي نأتي به لهذا العالم... فبنيتنا النفسية كما شأن خاصيتنا الدماغية، تحمل آثار التشكلات الجينية لتكونها البطيء والمستمر الذي يمتد على ملايين

السنين... كذلك فإننا نسحب على أنفسنا، من خلال بنية جسمنا وجهازنا العصبي كل ما يتعلق بتاريخنا السُّلالي: ذلك يصدق أيضاً على روحنا التي تكشف عن آثار ماضيها وقدرها السالف»[50]. إن ذلك اللاوعي الجماعي الذي بفضله تتجلى وحدة النوع الإنساني، مسكون بنماذج أصلية خفية لا تزيد على كونها تجليات للمحتويات النفسية والرسومات الرمزيّة، حيث ينعكس الواقع. والتي يسايرها غريزيا كل كائن بشري بكل كيانه.

هذا الملخص لنظرية يونغ النفسية ضروري لفهم إلى أيّ مدى يبقى تفكيره حول الظاهرة الدينية تجريبيا بشكل دائم. فهو ينطلق من الإنسان ساعيا من البدء المكوث عند الموقف الظواهري، وبما أن الظاهرة الدينية تحجب طابعا نفسيا أكيدا يسعى يونغ لتوجيه تحليله دون أحكام مسبقة من النوع الميتافيزيقي أو الفلسفي، بحسب السياق التحليلي الذي يشكل طريقته الشخصية، والذي لا يزيد عن كونه مواجهة جدلية للشعور واللاّشعور السائرين نحو هدف موحد ألا وهو تحقيق الذات[51]. فمعه اللاوعي مستقل كليا، بالضبط النومينو مستقل عن الذات كما هو عند ر. أوتو، وبما أن النومينو ليس ناتجاً من جانب الإنسان ولكنه مسقط عليه، يقهره برغم إرادته، كذلك مع يونغ فإن اللاوعي يتجلى عبر الرموز التي تتشكل حولها الأحلام. فالدين إذاً هو موقف الشعور الذي تحوَّر بتجربة النومينو، ولكن ذلك التغير تم عبر رموز متأتية لاشعوريا ومحمّلة بشحنة عاطفية شخصية. وتحليل الأحلام هو أمر ضروري لأنه يرفع الستار عن ظواهر داخلية للنفسية بقيت مجهولة.

إنه بالضبط في ذلك التحليل للشهادات الحُلمية، عبّر يونغ

عن ابتعاده عن فرويد. بعد أن كان في بداية مشواره يشاركه بحماسة عديد الأفكار. إذ مع فرويد كما نعرف ليس الحلم سوى واجهة بسيطة يتخفّى وراءها فعلا المقموع، كما هو الحال لدى العُصابِيين. أما مع يونغ فبالعكس الحلم هو ظاهرة عادية ومألوفة يجدر التعامل معها كما هي، كحادثة طبيعية تعكس واقعيا ما هو موجود، فكل المسألة تتمثل في تحديد اتجاه سياق التأويل المراد، سواء في مستوى الحادثة، حيث تعبيرات الحلم تقوم كمماثلات للعناصر الواقعية، أو في مستوى الذات، حيث كل عناصر الحلم، الأشياء كما الأشخاص، هي بمثابة أمور متعلقة بالحالم نفسه. التفسير الأولي تحليلي، يفكك محتوى الحلم إلى عقد مبهمة مرتبطة بواقعة خارجية، أما التفسير في مستوى الذات فهو تأليفي ينزع من الأحداث الخارجية عقد التذكر المبهمة التي تصبح أساسا للحلم، ليتم اعتبارها اتجاهات وخاصيات للوجوه الداخلية لشخصية الذات ومن ثمّ ضمها ثانيةً إليها. باختصار «الحلم من اللازم اعتباره بمثابة الدراما الروحية الداخلية»[52]. فبواسطة تحليل الأحلام المتصلة بالموضوع، كان بلوغ يونغ التجربة المتعلقة بالحياة الروحية والتي تتجلى عبر رموز متأتية من اللاوعي. وهذا ما يثبت بأن الوظيفة الدينية توجد في حضن ذلك اللاوعي.

إذاً فتلك التجارب الداخلية الفردية والمباشرة التي نستطيع الإمساك بها عبر الأحلام، هي مكونة بنسبة عالية بواسطة مواد جماعية، صور ومواضيع تتكرر تحت شكل شبه متماثل، نجدها في الأساطير والفولكلور. فتلك الصور والأشكال منتشرة في الكون بأسره، معا كعناصر مكونة للغة الأسطورية وكإفراز جماعي

وفردي متأت من أصل لاشعوري، باستعارة مفهوم للفلسفة الإفلاطونية يسميها يونغ النماذج الأصلية. وبالإعتماد على أبحاث المدرسة السوسيولوجية الفرنسية التي تعرف المانا كخاصية، أي عادة لاشعورية ولكنها مسيرة للوعي[53]. فإن المعاينة التجريبية لتلك النماذج الأصلية ستشكل الأساس لنظريات الأفكار الجوهرية والأساسية التي أولاها نيتشه أهمية[54]. فتلك النماذج الأصلية متأتية من أحوال خاصة بالعقل الإنساني، ولكن من اللازم الإقرار أنها تنتقل وراثيا، إذ أننا نلاحظ التواجد العفوي لها في الفرد دون أن نوفق في كشف الطابع المباشر أو المتواري لها. فالذات «تنشر» تلك الصورة أثناء الحلم دون وعي بقيمتها الرمزيّة، ولكن تلك المواد غير المتضمنة داخل الوعي هي مخلفات لحالات عقلية عاشتها الإنسانية في لحظة من مسيرتها الطويلة. ذلك أن الظهور اللاواعي في الحلم لرمز التترارشيس، الدائرة المقسمة لأربع مقطوعات أساسية، قد وقع تأويله من جانب يونغ على أساس أنه عرض لاواع للنومينو: «ففكرة الله غائبة كليا عن وعي الإنسان الحديث وتعود في لاشعوره تحت شكل مقبول شعوريا منذ ثلاثة أو أربعة قرون»[55]. فالتجربة المباشرة والشخصية للحالم المعاصر، توضح جلياً أن ذلك التترارشيس يرتكز على نوع من الخلفية المبدعة، شمس مولدة للحياة في أعماق اللاشعور. تلك الرباعية هي إذاً تصوير شبه مباشر لله متجلية كإله داخلي، فكرة صوفية توجد موضوعة على الأمر الموعى بواسطة الأحلام والرؤى. ولكن ألا نكون بلهاء: فأي رمز لا يمكن في أي الحالات أن يشكل دلالة ميتافيزيقية على وجود الله، إذ إنه لا يشهد إلا بوجود صورة نموذجية أولية للإلهي، والخاصية المميزة

لتلك التجربة الحادثة عبر ذلك الرمز هي التي يمكن اعتبارها تجربة دينية واقعية، مطلقة وغير قابلة للنقاش.

كباحث تجريبي امتنع دائما يونغ عن الكلام عن الطابع الأنطولوجي للوقائع الدينية، مكتفيا بدراسة نفسية للإنسان المتديّن وللتصورات الدينية. ضمن هذا السياق يجدر تفهم التوازي الذي يشده بين تشكلات المنظومات الدينية العقيدية الكبرى والأحلام الفردية. «فكل عقيدة تعكس النشاط العفوي والمستقل للنفسية الموضوعية أي للاوعي»[56]. ولكن يجب عدم حشر تلك العقائد مع الرموز، ذلك أن المعتقد المسيحي يتحدث عن الثالوث، في حين أن الرمز اللاشعوري لله هو أمر رباعي يعبّر معا عن الإلهي وعن تحقيق للذات، أي للكائن الإنساني البالغ حالة الفردنة. ففي مؤلّفه «رمزية الروح» سعى يونغ إلى إجلاء الدلالة النفسية لذلك المعتقد بشأن إله مشخص في ثلاثة: أب وابن وروح. إذ نجده يؤكد[57] أن ليس في الإمكان فهم ذلك الأمر إلا باعتباره عرْضًا داخل الكائن لثلاث مراحل، عبرها يتحتم على كل فرد المرور. فأقنوم الأب يتماثل مع الحالة الأولى للاتمايز حيث يتماهى الفرد مع وسطه الاجتماعي أو مع أسرته إذا ما كان المعني طفلا. تلي ذلك مرحلة تحرر يرفض خلالها الإنسان السلطة الأبوية ويتحرر من العطف الأمومي، منطلقا نحو تشييد شخصيته المميزة في مواجهة العالم الخارجي. يتطابق مع هذه المرحلة من التحرر والإثبات أقنوم الابن. ولكن في مرحلة ثالثة من حياته على الإنسان أن يتجاوز ذلك الموقف للمعارضة والإثبات الذاتي. ملاحظا ان استقلاله ليس أكثر جدارة من قِيَم الحياة الأخرى وأنه ليس له معنى واقعيا إلا إذا ما قبل الخضوع طواعية لحقيقة

تتجاوزه. فيوجه حياته نحو عودة إلى الكلية التي نبع منها، ليس كضعف طفولي ولكن كراشد حر. هذه المرحلة الثالثة والتي تجمع تجربة الحالتين السابقتين توجد تحت علامة الروح، وهي عبارة عن رابطة بين الأب والابن. فهذا المعتقد التثليثي لا يزيد على كونه الحقيقة النفسية للفردنة الشخصية، إذ تتمثل وظيفة هذا المعتقد في تحويل الموضوع إلى مستوى ميتافيزيقي، لواقعة نفسية ذاتية، فالله مأخوذ إلى صورة مثالية يشكلها الإنسان من نفسه عارضا إياها في سياق ميتافيزيقي.

تبقى مسألة الشرّ التي تُقْصى دائما من التصور الإلهي لدى الإنسان باعتباره خيرا مطلقا. أليس هناك تكمن الحجة كما يرى يونغ على كبت عام. أوليس من الممكن فهم ذلك الإخفاء للشر، للرفض الذي يعرضه الإنسان غالبا في عملية وعيه بـ«ظله»، على أنه لا يحبذ قبول التوجهات السلبية التي يحملها في ذاته؟ ذلك أنه كما يمر تحقيق الأنا بتحمل الإنسان نزعاته السلبية، كذلك أمَر الشيطانُ ابنَ يهوه وعبدَه الذي أصبح متمردا، فهل هو المتمم الضروري و«ظل» الإله أيضاً؟ فمن ثلاثي نمر كذلك إلى رباعي، صورة المطلق التامة. تلك هي المسألة التي طالما تناولها يونغ في شرحه لسفر أيوب والتي يحددها بمثابة «نموذج للشكل الذي يدرك الإنسان به الله»(58). بإيضاح أكثر فعلى طول الأزمة التي تفجرت بين يهوه وعبده الوفي أيوب، ولأنه على صواب فهو يتمثل يهوه كإنسان أقل وعياً مما هو عليه في حد ذاته، ويظهر كذلك الطابع الأحادي الجانب لسلوك الرب في موقفه الطاغي، كذلك ضرورة أن يتواجد نهائيا للتكفير عن الأخطاء في حق أيوب بسماحته. ذلك التكفير سيحمله ابن الإنسان على عاتقه. فأثناء التجسّد

«يصبح ابن الإنسان أكثر أنسنة. . . فعلى إثر خلافه مع أيوب قرر يهوه أن يتحول إلى بشر، كانت حياة المسيح وموته التحقيق لذلك»[59]. ولكن تلك العملية من نتائجها سقوط الشيطان الذي كان إحدى وسائل الطغيان التي يملكها يهوه فهو «ظلّه» المؤذي، الذي كبت منذئذ في اللاوعي، حيث بقي ناشطا حتى وإن كان الإنسان يجهله أو يتظاهر بتجاهل وجوده. ليختتم الكتاب بتفسير مدهش لما يسميه يونغ بـ«الحادثة الدينية الأكثر أهمية منذ الإصلاح»، التبشير بمعتقد صعود العذراء. ليس لأن الدكتور يونغ مريمياً متحمسا ولكن لأنه يرى في هذا المعتقد الكاثوليكي الجديد إعلاء للمرأة نحو السماء. بتلك العودة للحكمة التي أرهق يهوه النبي أيوب بها، وبأشكال أخرى، فإن تحول الثالوث إلى رابوع رمز لوحدة كل المتخالفين في الله وتحقيق للرقي الإنساني في أجلِّ صوره، إن «إجابة أيوب» تتوافق مع تاريخ الإنسان.

وبدون التوقف المبالغ عند بعض الوجوه الخيالية والشعرية لذلك التفسير، من اللازم الأخذ كما أعتقد بالفكرة الأساسية، وهي عدم وعي الإنسان بتطور تمثله الذاتي لصورة الله، ولكن، هناك نوع من التنامي العفوي تحت ضغط ضرورة داخلية. فليس السياق التاريخي للتصور الإلهي في النهاية سوى تصور مسبق للتطور الذي يمرّ به كل إنسان مفكّر. لقد كان أيوب نموذجا أصليا، قياسا على أنه يبرز أن أي إنسان ليس راشدا حقّا إلا إذا ما وحّد في تصوره لله بين القوة الكلّية والحكمة والعلم الكلي والعدالة. بأشكال أخرى فالإنسان لا يتحقّق فعلا إلا حين يسمح لله أن يصبح ذا طبيعة إنسانية في ذاته.

تشهد تلك النتيجة على الأهمية المعقودة من جانب يونغ على

مفهوم الحياة الروحية، فإذا ما كان هدف كل حياة إنسانية هو تحقيق الذات، أوليست تلك الذات أثر الله في الإنسان؟ منطلقا من تجارب مُعاشة، ومقتنعا بالقيمة العلاجية للرموز ومعلنا عبر كل نتائجه الطابع المميز للوظيفة الدينية، يتعذر على يونغ ألاّ يمر من علم النفس التحليلي إلى تحليل الحياة الروحية. فبعد نفور كبير ثم بتستر، عمل على تفحص معنى الرموز الخيمياوية، لقد اقتنع بضرورة القيام بمقارنة سلسلة الأحلام التي يتحقق عبرها سياق الفردنة والعمليات الخيمياوية. وشيئا فشيئا أرسى تماثلا بين الرموز ومختلف العمليات الخيمياوية من ناحية والنماذج الأصلية للاشعور الجماعي من ناحية أخرى. بحسب رؤيته فإن عمل الخيمياويين هو في الحقيقة سعي للبحث عن سياق الفردنة، والذي بفضله يوحّد الإنسان متناقضاته ويكتشف ذاته وليس البحث المادي عن تحويل المعادن. فهو بالتالي يمر من ميدان الفيزياء إلى حقل النفس بالأبحاث والكشوفات التي نسعى لحصرها في نطاق المادة[60]. فقد اكتشف البنية الرمزيّة للاوعي، التي يمكن أن تتأسس عليها كل تجربة دينية ذات طابع تلقيني وليس فقط طقوسية أو صوفية، بواسطة الأحلام والسياقات اللاشعورية الأخرى كالرؤى. ففي أقصى أعماق اللاوعي تتشكل سياقات مماثلة للمراحل الواعية لكل حياة روحية.

وإذا ما قمنا بتحليل الأحلام والرؤى الواقعة لحظة استشهاد بعض مسيحيي أفريقيا أثناء الفترة الرومانية مثلاً[61]، فإننا نندهش جراء تلك الصور الغيبية التي تنسج الرؤى والأحلام التي لها وظيفة دينية خاصة. ما يعني المرور من التخيل إلى الحقيقة الأنطولوجية، فأحلام هؤلاء الرجال والنسوة مبنية أولا على

رغباتهم وتصوراتهم وتخوفاتهم. فهم يحققون ما يودون عيشه وما يودون تجنب مكابدته، باعتباره رغبة عميقة في ذواتهم. فيخلقون صورة الطفل أو الحاكم أو الأب الذي ليس سوى عرض لرغباتهم. ولكن بما أن الرموز التي يصوغونها هي حمّالة لمعان دينية صرفة، تتعلق بتاريخ يهوه وشعبه فإن تلك الأحلام تقود شهداء المستقبل نحو التحقيق العميق لكيانهم أي لذواتهم. بفعلهم ذلك يحققون سياق الفردنة الذي يتممه الاستشهاد، بإعطائهم الاتحاد مع الله. فمن الهوام إلى الرمز تروي تلك الرؤى المسيرة الروحية للإنسان المؤمن، مسيرة إنسان كان كشفه عزيزا، عبر صراعات وتنازعات داخلية ومعاناة وأحلام لأجل كمال ذاته. ففي إمكانه حين يصير راشداً حرّاً أن يلتحم بشخص الإله الحي، فكما كتب يونغ: «سيكتشف الذخيرة المهمة لأمر يفعمه، لمنبع حياة ومعنى وحسن... وسيغنم الإيمان والسلام»[62].

كذلك تبين أبحاث ك.غ. يونغ وجود بعض النماذج النفسية وتشابهها مع بعض التصورات الدينية المعروفة. فهي تؤسس إمكانية لتحليل ومقاربة محتويات التجربة الدينية ذاتها، خاصة في ما يتعلق باللّغة الرمزيّة والأسطورية[63]. إذ معرفة تلك الصورة الداخلية واختبارها يفسحان المجال للعقل كما أيضاً للإحساس لإدراك أحسن لمعنى الرموز والتصورات التي تقدمها المنظومات الدينية للوساطة ولعمل المؤمنين. فبإمكان التحليل اليونغي بلوغ تفسير أقرب للصواب لمعنى مختلف الرسالات الدينية، إذ أن النماذج الدينية للاوعي هي تطابقات واقعية على المستوى النفسي للعقائد. نستطيع نعت فكر يونغ بعمق بأنه لا ديني، قياسا على أنه يظهر بدءا مانعا لمقولة الوحي الموضوعي، وغير قادر لولوج فكرة

تعالي الإلهي. ولكن في الواقع على وفاء للسياق التجريبي الذي ميزه، إذ نراه يمكث بعناية في فضاء التصورات الإنسانية، فهو ما عزا أبدا الوظيفة الدينية إلى مجرد تغير أو تصعيد لغريزة بل بالعكس أعلن دائما أنها تشكل تجربة ذات طابع غير قابل للاختزال، وهو لا يسعى إلا لتحليل تجليات تلك الوظيفة الدينية. فرؤيته إنسانية المركزة، كون الوظيفة الدينية مترسخة في أعماق الإنسان. وبعيداً عن التخمينات غير المدققة التي يمكن أن يثيرها اللاهوتيون بازدراء، وبعيداً عن الإبداعات الوهمية الشخصية، لا بدّ من الاعتراف لفكر ك.غ. يونغ ولمنهجيته بمكانة متقدمة في إرساء إناسة دينية واعية بإمكانياتها كما أيضاً بحدودها.

مراجع إضافية

E. Jones, *The Psychology of Religion, Psychoanalysis To-Day,* p. 315-25, New York, International United Press, 1944.

M.-Cl. Ed. Ortigues, *Oedipe africain*, Paris, Plon, 1966.

K. Stern, *Le troisième Révolution: psychologie et religion*, Paris, Le Seuil, 1955, et coll. Livre de Vie, 1969.

J.-M. Pohier, *Psychologie et Religion*, Paris, Le Cerf, 1967.

L. Beinaert, *Introduction à la psychanalyse freudienne de la religion, et L'Inconscient dans la Religion*, Etudes, 1968, 2, p. 200-210 et 1968, 8, p. 278-286.

A. Plé, *Freud et la religion*, Paris, Le Cerf, 1968, p. 120-143.

P. Ricoeur, *La Paternité, du fantasme au symbole, dans Le Conflit des interprétations*, Paris, Le Seuil, 1969, p. 458-486.

J.-Cl. Sagne, *De l'illusion au symbole, la reconnaissance du Pè*re, Lumière et Vie, n 104, XX, 1971, p. 35-58.

S. Nacht, *psychanalyse et Ethnologie, in Ethnologie générale*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, N.R.F., 1968, p.1680-1704.

بشأن علم النفس التحليلي اليونغي:
R. Hostie, *Du mythe à la religion, la Psychologie analytique de C.G.Jung,* Paris, Aubier, 1959.
Stanley Ruikas, *God, Myth, Symbol and Reality, a Study of Jung's Psychology*, New York University Press, 1967.

3 ـ الظواهرية الدينية وعلم تشكّل الظواهر الدينية

أ ـ الظواهرية والدين

تطورت مقولة الظواهرية الخالصة مع الفيلسوف الألماني أدموند هوسرل (1859-1938م)، والمراد بها دلاليا تحليل أمر متجلّ للوعي. ذلك أن معنى تجلي أمر ما يعني انكشافه، فليست الظاهرة مرادفة لشيء محسوس، إذ بشكل آخر، ما يبدو أمرا محسوسا بفضل حواسنا لا يعني أنه التعبير العيني للحقيقة، باعتبار أنه لا وجود لشيء إلا بفضل الوعي. فالظاهرة هي معا موضوع متعلق بالذات، وذات منتسبة لذلك الموضوع. ومن هنا أهمية مفهوم الانطباع الذي يميز العلاقات بين الظاهرة-الموضوع والوعي-الذات، إذ الانطباع هو شكل ولوج الوعي للواقع، لجوهر الأشياء ذاتها. والظواهرية هي تفسير لعلاقة التغاير بين الذات والموضوع في مستوى تجربة مُعاشة. إننا ندرك بيسر أهمية نظرية ما من خلال تطبيقها على المسألة الدينية.

فمع الدين، يتماثل الموضوع مع المقدّس والذات مع الإنسان المؤمن، «فما يسميه علم الأديان موضوع الدين هو للدين وحده» هكذا يصرح ج. فان. درلاو،[64] لأنه ليس سوى التأمل

الذي يسلطه الإنسان على المقدّس الذي هو الموضوع، والذي هو الذات لدى الإنسان المؤمن. فماكس شيلر في كتابه الأساسي «الأزلي في الإنسان» الصادر سنة 1926م يبين أن دور الظواهرية الدينية في دراسة الفعل الديني في خصوصيته، وبدءا في طابعه القصدي الذي بواسطته يرتبط الفعل بكيان متعال، ألا هو المقدّس. مؤكّدا الطابع المغلق للتجربة الدينية، يلح على الضرورة المطلقة لمعرفة معنى الظاهرة-الموضوع الذي ينكشف للوعي، فذلك المعنى من اللازم أن يتطابق من جانب الذات مع فهم يؤدي بفضل رؤية واعية إلى وحدة في الجوهر، إلى انصهار يقود إلى جوهر الأشياء والكائنات. فهل دور كل ظواهرية دينية في الحديث والشهادة عمّا تيسّر لها فهمه، ولكن كيف الحديث عن تلك الظاهرة التي أعقلها وأنعتها وأحشرها ضمن تقسيم لمختلف الظواهر الدينية المبنية حول خصائص مشتركة (أضحية، صلاة، تطهر، طقوس أخرى، إلخ)؟ ولكن أيا كانت قيمة أي تصنيف، فما نسميه يتبعنا بشكل ما، فمن اللازم لاحقاً بحث ما هو بائن عبر فك البنى والسعي لإرساء ارتباط بين مختلف الأنماط، إذ ليس بإمكان الظواهري أن يكتفي بذلك الجرد المنظم للأنماط الدينية فحسب.

فمنذ أن تنجلي الظاهرة تندرج ضمن حياة الذات التي لا تتوانى عن إدماجها ضمن تاريخها الخاص. وذلك الإدماج للموضوع ضمن وجود الذات بعينها، والذي يجعله دلتاي ضمن مادة التاريخ والمؤرخ «تجربة مُعاشة داخل تشابك البُنى»، يطرح مسألة مشاركة الذات في موضوعها. ليس فقط بتجانس اختياري ولكن بانصهار عميق، «بانسجام شبه كلي مع العالم» باستعادة

عبارة م. شيلر. فإذا ما كان من الواضح أن كل اعتقاد ديني يتطلب أن يؤدي موضوع الإيمان إلى مماثلة للكائن مع ما يؤمن به، فإن خطاب الإنسان حول الظاهرة الدينية ينتمي إلى ميدان العلم وليس إلى ميدان الإيمان. فليست مسألة إلزامية أن يكون الفرد بوذيا حتى يفهم البوذية ولا مسلما حتى يفهم الإسلام ولا مسيحيا حتى يفهم الكاثوليكية الرومانية. لقد أوضح فان درلاو ما سماه «الحد الأخير» قائلا: «لا تهتم الظواهرية إلا بالظواهر، أي بما يتجلى، فمعها ليس ثمة شيء وراء الظاهرة»[65]. على خلاف ذلك أقول ليس علينا الذهاب «وراء المرآة» للكشف عن عالم منتظم بحسب أبعاد فيزيائية وعقلية مغايرة، إذ يكتفي الظواهري بالملاحظة ومحاولة الفهم، رافضا «التيه داخل الأشياء أو داخل الذات، أو التحليق فوق الأشياء كإله، أو العبور تحتها كحيوان. . .» باختصار القيام بعمله كإنسان. حيث الفعل الأساسي والجوهري لمسعاه هو الفهم الموضوعي، بحسب كلمة هايدغر تبحث الظواهرية لولوج الأشياء نفسها، فهي لا يتيسر لها البلوغ إلا عبر تجربة عيش متجلية، أي بتفسير بفضل الموضوع الذي تعاينه.

فكل دين ليس في النهاية سوى تجربة مُعاشة لتعال مميز للإنسان، والذي يتخفى أحيانا عن التحليل. فكيف السبيل إلى الحديث عن ذلك الخفي، الذي لا يمكن أن يكون إلا مادة إيمان؟ أليس هناك تضارب جوهري في مفاهيم الظواهرية الدينية؟ إنه بإمكاننا صياغة وعي أشمل يفي بتلك المسألة انطلاقا من التجربة المُعاشة. فالظواهري لا يرى الله، وهو لديه ليس بالذات ولا بالموضوع بما أنه لا يتجلى. «فالنظر إليه جهرة متمنّع» ملاحظا ذلك بحكمة فان در لاو. فالله لا يتراءى، بشكل نستطيع فهمه

والحديث عنه في خطاب مفهوم. فإذا كان انكشافه عبر تجل أو رسالة أو شريعة فإن تحليل ذلك الإيمان يتعلق باللاهوت الذي يصوغ معتقدا حوله. فإسرائيل مثلاً لم تعرف أبدا تجلي العليقة الملتهبة التي تحدث عنها موسى بنزوله من الجبل ولم تع ذلك إلا عبر الشريعة الموسوية. ليس بإمكان الظواهرية الإلمام بالإلهي إلا عبر الإنسان الذي يعيش الظواهر والأنشطة الدينية، فهي تستطيع تحليل الإجابة التي يقدمها الإنسان عن تجلي أمر مقدّس أو عن تجربة وجودية يحياها. نستطيع بتلك الطريقة إدراك ما يسميه الإنسان موضوع إيمانه وتحديد سياقاته بالنسبة لذلك الشيء أيضاً. بالتالي الإنبناء داخل الوجود الإنساني الذي يشكل الظاهرة المدركة وليس التكشّف في حد ذاته.

إن المسألة تتمثل في معرفة ما إذا كنا قادرين على المرور من أمر لآخر، لأن الظواهر تستلزم طبعا اعتبار المقدّس واقعة خارجية عن الإنسان، ذلك ما أكده ر. أوتو كما رأينا. ففي ظل الظروف الخاصة فإن التغيرات التي تلحق بالسلوك الإنساني هي التي تشكل الإجابة التي يضفيها الفرد على المقدّس والتي تسمح باستنتاج أن ذلك الفرد حصل له تكشفا مختلف درجة الوضوح حول المقدّس. كذلك نجد أنفسنا ثانية بحضور مفهوم يقرب كثيرا مما عليه ر. أوتو، توجد الظاهرة منذ أن تتواجد تجربة مُعاشة لقوة مفارقة ومتعالية ومقدّسة داخل وجود الإنسان، ومنذ أن تنعقد جدلية للذات والآخر مع الظاهرة، وكذلك عندما يتحقق التزاوج بين الذات والموضوع داخل الوعي. فعندما شرع ر. أوتو في وصف مظاهر النومينو الثلاثة دعا قارئه إلى «تركيز الانتباه قدر الإمكان على اللحظة التي يحس فيها بانفعال ديني عميق. فإذا ما كان غير

قادر، أو لم يدرك اللحظات المناسبة، فإننا نرجوه التوقف عن القراءة»[66]. ولكن ذلك الالتجاء للتجربة الشخصية للملاحظ يوشك أن يعجل بوضوح بلوغ نوع من الأحدية المنهجية، بإلقاء «الإنسان المتديّن» موضوع الدراسة إلى الإنسان المتديّن كذات يسعى لفهمها[67].

ب ـ الظواهرية الدينية وتاريخ الأديان

يرتبط تحليل الظواهري بمادته كنظيره المؤرخ، إذ يعمل الثنائي حول وثائق ويقومان بجرد للمواد وقد يتواجد المنهجان أحيانا مجتمعين في نفس السياق التحليلي نفسه. ولكن تفسير المواد يختلف، فالمؤرخ يسعى لاسترجاع ما مضى ولا يبلغ مراده دون فهم عميق للوقائع والبشر، وعندما يتعذر عليه فهم تلك الأمور أو عندما تنقصه بعض المرتكزات للترقي التاريخي الذي يعيد بناءه فهو لا يستطيع سوى عرض المواد الخام والمتناثرة التي يملكها. فالربط المنطقي الذي يقترحه بين تلك الأمور ليس سوى فرضية عمل بسيطة، إذ ليس بمقدوره بناء الحدث المُعاش بأكمله. والظواهرية لا تركن في خضوع لنفس الاقتضاءات من الزمان والمكان. ففي اهتمامها بدراسة الظواهر الدينية لا تولي شأنا للتطور التاريخي للأديان التي تجرد بناها. فهي تقوم باختزال كلي للسياق التاريخي واضعة إياه بين قوسين بحسب نظرية إبوشي، لأجل تراه جوهر الأشياء. وهي ترمي لبلوغ إرساء معنى كوني، وليس تاريخ أديان محدود بمادته في الزمان والمكان.

الادعاء غير مثبت، أقولها بجلاء، من المتيسّر الإقرار في ضوء مفهوم وضعي للتاريخ، لحسن الحظ أنه بطل! إن كل

الظواهر الدينية، أيا كانت البنى التي يسعى الظواهريون لربطها بها، هي أولا وقائع تاريخية مُعاشة في ثقافة وشروط اجتماعية محددة. فليس المقدّس متروكا في حالته الصافية لتحليل الإنسان ولكن عبر شبكة روابط وثيقة وأنظمة مختلفة قابلة للحصر تربط الإنسان بالمقدّس، «عبر التعقّد المتيه للأحداث» بحسب العبارة الجميلة لـ ر. كايوا. فالمقدّس مُعاش ضمن بنية شاملة، ثقافية ومؤسساتية ولسانية وسوسيولوجية، محددة بزمان ومكان معينين. فكل الظواهر المتعلقة به لا يتيسر إدراكها إلا ضمن تجربة تاريخية. فلا ينبغي أن نتعلق بالخصائص المميزة لتلك التجارب الدينية المشروطة بعصرها ووسطها الاجتماعي الثقافي الذي تتشكل عبره، ولكن أن نصل كل ظاهرة بجوهر عام، حيث ينسب التحليل الظواهري معاني مشابهة لأشكال تعبير مختلفة متعلقة ببنى مماثلة. إضافة إلى رفضه للتاريخ برغم تموقعه في التجربة المُعاشة، فإنه يعمم بخطورة، ويلامس أحيانا الاتجاه المعاكس. فنموذج الفهم لديه هو في استعمال منهج اختزالي، فعندما يجمع فان در لاو في نفس التحليل، وكأنها أمور متساوية المعنى ومتماثلة، تقاليد مالينيزيا الملكية ومدغشقر، وشهادة الساغا الأسكندنافيين، وما يتعلق بالنبي إرمياء، وقولة الشوقنات اليابانية، وتلك المتعلقة بالإمبراطور الروماني، وطقوس رادجاه بورنيو وكذلك سيد الناتشي، واحتفالات فضاء فرانك وتلك التي تعود للملكية الانكليزية تحت قيادة شارل الثاني، ومفهوم السلطة الملكية في الفترة الهيلينستية، وتلك المتعلقة بالإمبراطورية الرومانية الجرمانية المقدّسة وكذلك المزامير وكونفوشيوس، ويختم بمقولة مملكة الرب، فإننا نلمس عمق الاختزال الظواهري

في اعتباره كافة الأشكال تحمل قاسما مشتركا[68] على ما يبدو لنا من خلال جميع الحالات المجرودة للملكية المقدّسة. لكن تبقى القيم المُعاشة واقعيا في ذلك التقديس للسلطة خفية، والتي كانت وتبقى أحد الأحلام الكبرى للإنسان التاريخي. وبالاكتفاء بجرد كل تلك الوقائع وإرجاعها إلى جوهر مشترك، لا يطرح السؤال المتعلق بمعرفة السبب العميق للتصعيد الديني لبنية سياسية دائما متماثلة، تلك العائدة للسلطة الملكية أثناء كل التجارب المُعاشة، ذلك هو السؤال الأساسي الذي يجب أن ينتهي إليه التحليل الظواهري.

إن تحليل مقولة الاهتداء الديني المهمة، يؤدي إلى إبراز نفس النقائص لظواهرية دينية مفصولة عن التحليل التاريخي. إذ ظاهرة الاهتداء نجدها ملحقة لدى فان در لاو بمقولة الميلاد الجديد «حيث يبدل الله الحياة المدنّسة أو الكافرة بحياة مطهّرة»[69] وهو تحليل موجز حتى وإن اكتفينا بالتجارب القديمة للاهتداء. فمع الإنسان القديم، الاهتداء سواء بصفته عودة أو توبة هو رفض لعالم المظاهر، حيث ليس أمام الإنسان غير التشتت: فيلسوف يقضي حياته في نحت تمثاله الخاص. يفهم الاهتداء على أنه عودة الإنسان نحو ذاته لأجل تحقيق أمثل لتطلعاته. ولكن التراث اليهودي يقدم وفي نفس المرحلة مفهوما آخر مغايرا، ففي ذلك الدين التوحيدي الاهتداء ناتج عن حركة ثنائية باتجاه الإنسان ونحو إلهه الخالق، فهو عودة للمذنب نحو يهوه وكذلك هو لفتة لله نحو عبده بحسب عهد مضروب بينهما. فلا يمارس إخلاص الإنسان أبدا تجاه نفسه، ولكن تجاه إله يتوجه نحوه، ويولي مخلوقاته عناية أيضاً. فخصوصية المفهوم اليهودي المسيحي للإهتداء تتجلى

عبر علاقة المغايرة التي تجمع الإنسان بالله وبالعكس. فالحكيم القديم المهتدي إلى الحكمة، يسعى من خلال استعماله العقل للتحرر من الطابع الزمني لوجوده لأجل معانقة الأزلية الثابتة للكون. أما الاهتداء لإله إسحاق ويعقوب فهو اليقين بالنسبة للإنسان لملاقاته في كل لحظة من وجوده إذا ما كان يرغب في النعمة، حيث تكون الوجوه إلى بارئها ناظرة.

ولأجل تجنب أي سقوط في التعميم، وخاصة لأجل بلوغ فهم أمثل لمرادها، فإن الظواهرية الدينية أمامها أن تقبل بالفروقات الدقيقة بين تلك التحاليل، واضعة إياها محل سؤال في ضوء النتائج التي يقدمها البحث التاريخي. في الحقيقة، التاريخ والظواهرية يتكاملان معا، فهما يشكلان آلتين خاضعة كل منهما للأخرى في علم الأديان الذي تعبِّر الوحدة المركبة عن مادته: الخبرة الدينية الداخلية والتجليات الخارجية[70].

ت ـ علم تشكل الظواهر الدينية

تندرج أعمال مرسيا إلياد الكثيرة والمتنوعة في جانب منها ضمن امتداد أعمال ر. أوتو وضمن التحليل الظواهري للدين[71]. ولكن كردّ فعل على اللاهوتي الألماني يدرس إلياد أحوال التجربة الدينية باعتبارها تختلف عن كل سياق عقلاني، ليس على المستوى الفردي فحسب بل يسعى إلى الإلمام بتجربة المقدّس في اختلافه مع المدنّس عبر مختلف تمظهراته. متجاوزا فان در لاو يسعى لبنينة مختلف أنماط الظواهر الدينية عبر إدماجها ضمن السلوك العام للإنسان. فهو يؤسس علم تشكل المقدّس الذي يتجلى من خلال منظومة متناسقة للمعالم القدسية التي يضع لها

جردا من بين الأعداد الهائلة للمنظومات الدينية، منطلقا من الأكثر قدما إلى الأكثر تطورا. فعبر تلك المعاينة الطويلة يصادف إلياد الحالات المتعددة التي تعرضت لها التجربة عبر العصور. يلاحظ أن الإنسان موضوع أمام عالم عمائي متناثر ووهمي ومفتقد لأي معنى، لذلك كان بحثه عن معنى يضفيه على حياته. علما أن السياقات الإنسانية هي دائما مصاغة بواسطة ثقافة، أي بفضل تاريخ جماعي، ويتمسك إلياد أكثر بإخراج الطابع المميز والثابت للتجربة الدينية على تحليل التغيرات، فلديه وجود الإنسان المتديّن في السلوكات المتشابهة، أيا كانت التجربة المُعاشة التي يمكن أن تكون له مع المقدّس، إذ إنها لا تثير أي تشكك لديه. فالبحث عن نموذج للإنسان المتديّن شبه أزلي، أو على نحو ما يكون ألفي التعدد، مختلف الخاصيات عما عليه الإنسان اللاقداسي لمجتمعاتنا المعاصرة، ينبغي أن يكون الهدف النهائي لتاريخ الأديان. فهذا المعنى لحياته الذي يفتش الإنسان عنه، يؤكد إلياد أنه يجده ضمن مقدّس ما فوق تاريخي، وحتى يصير إدراكه متيسرا يتجلى في المعالم القدسية والرموز، التي ليست سوى أحوال للمقدّس في لحظة محددة من تاريخه المُعاش من جانب البشر. فتجسد المقدّس في معلم قدسي يجمع مستويين أساسيين ويضمن التواصل بين بنى الوجود الإنساني وتلك المتعلقة بالواقع، الكون. فبفضل المعالم القدسية يسعى الإنسان لإعطاء معنى لحياته، بالفوز بنفسه من خلال الإندماج في الواقع. فعلم تشكل المقدّس يكشف عن علم نجاة. مثال الشجرة الكونية: يذهب فان در لاو إلى أنها تحمل قوة، مصنِّفا تلك الظاهرة ضمن التشكلات الطبيعية للمقدّس. أما مع إلياد ترمز الشجرة الحاملة للقوة للكون الحي

المتجدد دون توقف، وبما أنها تمثل تجلياً للحياة الكونية فإن الشجرة تملك قيمة أنطولوجية فهي تكشف عن معنى الكون الذي هو حياة(72)، إن تصورا ما يستدعي طبيعيا ملاحظات مهمة.

من اللازم لفت الانتباه إلى أن إلياد ظواهري أكثر منه مؤرخ أديان، إذ يلخص التجربة الدينية على أنها مقدّس ما فوق طبيعي كامن في معالم قدسية، ولديه فإن المقدّس المافوق تاريخي وحده يسمح بالانفلات من وهم التاريخ. ذلك يظهر إجمالا عبر أعمال إلياد كمسار متقدم للعلمنة في إنتاج المدنّس كآلة لطرد المقدّس. إذ نجده يلاحظ أن الإنسان الحالي اللاّمتدين يجرب صعوبات مرهقة في مسعاه للعثور على الأبعاد الوجودية لذلك الإنسان المتديّن، الذي يعرضه إلياد أمامه بإلحاح. فمؤرخ الأديان عليه أن يسعى لإبراز ما تبقّى من الماضي المقدّس، ما لم يوفق الإنسان الحديث في التحرر منه كليّاً، بصفته نتاج ماضيه الخاص: لأنه من تلك البقايا يتكون نوع من الانفتاح الضروري لموقف عقلاني يسمح بالولوج صعدا ما أمكن في الماضي الديني للإنسانية، وللعثور خلف الأسطوريات والشرائع على انبجاس التجربة الدينية الأولى. بأشكال أخرى فإن هدف مؤرخ الأديان التخلص من التاريخ حتى يتهيأ لاسترداد أمثل لقيم دينية أوشكت على الإندثار. يجري الكل وكأن المقدّس المُعاش من جانب الإنسان المؤمن يلزم اعتباره أمرا ثابتا، حيث تتولى الدراسة تقديم المتغير، الحادث، أي معطى التاريخ نفسه.

ومن ناحية أخرى، في التعريف البدئي للمقدّس الذي يقدمه إلياد في تحليله للمجتمعات القديمة والمقبول كتفسير لكل تجربة دينية، فليس من الصواب أن مقولة المقدّس=الصدق التي تتعارض

مع المدنّس=الزيف، . فإذا ما تحدثنا عن المقدّس فإننا نثير حقيقة مزدوجة، متعارضة ومتكاملة، لا يدركها الإنسان إلا بصفتها حقيقة مُعاشة على مستوى أحاسيسه وأنشطته اليومية. فما نسميه بالمقدّس هل يتمتع بخاصية مميزة، وهي عدم إمكانية اختزاله في شيء إلا في ذاته؟ وبذلك يكون المقدّس غير قابل للفهم إلا بالصورة التي يدركه فيها الإنسان، ويحدد أفعاله بالنسبة إليه. فكل مقدّس محشور ضمن تاريخ، منذ اللحظة التي نلتقطه فيها عبر لغة الإنسان. ومن جراء خاصيته التوليفية يشكّل المقدّس ميدان نشاطات، فهو منبع فاعلية، حيث يمكن للمدنّس أن يظهر كعَدمٍ فاعل، حيث ينحطّ الكمال المضفى من جانب المقدّس ويضيع. فهل يعني ذلك أنه لا وجود لمدنّس إلا بصفته مقدّسا منزوع القداسة؟ وهل، كما يؤكد ذلك إلياد، المقدّس هو المتواجد والإنسان المتديّن هو الذي يمثل لديه المقدّس كل شيء، في حين المدنّس هو بمثابة التهديد لتهديم نظام أساسي؟ ليس ذلك يقينيا، لأنه لا وجود في الأشياء نفسها لنوع من المبدأ الموضوعي يسمح بتمييزها باعتبارها مقدّسات أو مدنّسات. بالعكس يبدو المقدّس حاضرا في أي مكان يريده الإنسان، إذ لا شيء يقدر أن يعوضه. ولكن ما هو مقدّس يستطيع دائما أن يتحول إلى مدنّس. فالحدود دائمة التحرك بين الاثنين إذ هي خاضعة لخيار الإنسان. والتعارض بين المقدّس والمدنّس هو معطى مباشر لوعي الإنسان، وتتمثل وظيفة كل منظومة دينية في توفير الوسائل التي بفضلها يمكن للمدنّس أن يتحول إلى مقدّس. بحسب إلياد، إن البنى التي يأخذ الإنسان عبرها وعيا بالمقدّس والصور التي يرسمه فيها، حيث المعالم القدسية توفر امكانيات للالتحام والحركة والتطور

والنشاط، تشهد بوجوده وحقيقته. وبحسب سياق منطقي يترقب الإنسان من تلك الأشياء المقدّسة الحية أن تمارس تأثيرا على حياته وأن تدخل الإنتظام والحزم على ما يعتقد أنه حقيقي. من الثابت كما قلنا، أن المقدّس يتداخل ضمن الوجود الإنساني معينا الإنسان على تموضعه في الكون. ومن اللازم قبول، بحسب قياس صارم أن تلك الصور والبنى تشكل لديه الموضع والوسيلة لتجارب مباشرة حول المقدّس، فتصبح لديه معالم قدسية حقيقية بطبعها وجوهرها.

نقطة ثالثة يجب إيضاحها، مع مرسيا إلياد ترتبط التجربة الدينية الأكثر عمقا بمفهوم دوري للزمن، أسطورة العود الأبدي، وبتكرار للنماذج الأساسية. ففي المجتمعات القديمة والتقليدية التي تمكث قرب التجربة الدينية البدئية يلاحظ رفضا للتاريخ، ليس من جانب قوى محافظة لتلك المجتمعات وإنما بفعل رغبة جماعية لتسوية كل الأعمال على قاعدة نموذجية أصلية، نابعة من الزمن البدئي الذي لا نلجه إلا عبر الأساطير. ذلك الرفض للتاريخ يبين عن تجاوز للزمن المدنّس ويشهد عن إيمان بالقيمة الفريدة لمقدّس جوهري: «فالحقيقي بامتياز هو المقدّس. لأنه وحده فقط وبصورة مطلقة، المؤثر بجدية والقادر على إدامة الأشياء»[73]. نفهم جيداً بحسب رأيه لِم تبدو الأديان التي تعترف بقيمة الزمن الخطي اللامنثني، الذي يمنح التاريخ الإنساني معنى، أنها تخون بشكل ما المقدّس. فالدين الأكثر أصالة هو الذي يمكث في الماضي الديني البعيد للإنسانية. حيث يكون قريبا جدا من ذلك الزمن البدئي المؤكد بالأساطير. الزمن الذي يربط الإنسان أنشطته به والذي يبقى على حنين إليه في أعماق ذاته. في ذلك السياق تظهر

المسيحية أساسا ديانة للإنسان التاريخي -وبمعنى ما ليس خاطئا- للإنسان الحديث، ولكن في نفس الوقت للإنسان الخائر المفصول عن فضاء النماذج الأصلية وعن تكرار الزمن، وكذلك للإنسان الخاضع لـ«الرعب من التاريخ» الذي يعتقد أنه صانعه، والذي أضاع إلى الأبد جنة النماذج الأصلية وسعادة البدايات الدائمة التجدد(74).

فحتى في المجتمعات القديمة لا يدرك الإنسان الزمن المُعاش إلا بوصفه تقليدا أبديا للأنماط الأسطورية، ولا يحس أبدا أنه مسؤول عن تاريخه الخاص. ذلك أنه مع الإنسان القديم لا يتأسس الوجود الحقيقي إلا بمعرفة التاريخ البدئي للكائنات والأشياء، والتي يتحمل الإنسان كل إلزاماتها الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والدينية. فمعرفة الماضي الينبوعي تشكل أفضل وقاية ضد هدر الزمن المُعاش، والأساس أيضاً لفعل الإنسان في العالم. ولكن ليس أن نجعل من كل حياة إنسانية فقط مجرَّد نسخة لتاريخ الآلهة. فالتكرار الطقوسي لأفعال معينة يبين بوضوح، أن المقدّس مدرك دائما ضمن نشاط الإنسان في العالم. فالزمن الفيزيائي والبيولوجي يمكن أن يظهر له وكأنه متشكل من تعاقب غير منقطع للنومينا، تمظهرات طاقات مقدّسة مختلفة، فللإنسان مع ذلك، وإليه وحده فقط، يعود فعل إدامة ذلك التسلسل الفعلي الذي ينظم عالمه اليومي، وكذلك أمر ترتيب الفضاء والزمان اللذين يحيا في حضنهما، بحسب طقوس مميزة مبدع لها ومن خلال استعمال جيد لها. فبفضل كثير من الممارسات السحرية يجدد الإنسان الزمن حتى يتيسر له الفعل من أجل خلق زمن حر للفعل الإنساني. كذلك نجده مسكونا

بالإنجراف اللامقاوم للزمن، فهو دائما على أهبة للتحصّن ضد هذه الآثار القارضة للتعاقب. ولا يظهر مع ذلك أن الإنسان القديم يتقي بطريقة سلبية ذكرى الزمن الأول. إنه يرمي سواء إلى تواصل غبطته الحاضرة أو إلى نوع من التعويض المباشر في زمن قادم وحر، ممارسا الطقوس المختلفة التي تتعلق بالإستعادة والتطهير والإرساء للزمن. فالسعي للعثور ضمن حرية تامة وأصيلة على المقدّس، كما كان عليه الأمر في اليوم الأول، هو على ما يبدو أقل من الرغبة في ضمان الجدوى الممكنة لأنشطته القادمة التي تسيره. فضمن النطاق المحدد، المعطى بفضل البنى الاجتماعية، إن الإنسان هو معا الصانع المسؤول عن أقدار جماعته وعن الأمور العائدة إليه أيضاً.

من ناحية أخرى ومن الجلي، أن التجربة الدينية المُعاشة التي يتيسر للإنسان معرفتها عن المقدّس، هي غير متواصلة، ومتقطعة. فعلاقاته بالإلهي منتظمة بفعل طقوس، ومتوزعة على مدى الزمن المتسلسل، وبحسب توقيت متغير. ففي الأديان الأكثر تنظيما، يرتّب المؤمن أفعاله على مدى زمن طقسي، حيث الوظيفة الأساسية له في تذكيره ببعض الوقائع المقدّسة التي لها قيمة الأسوة عنده. ولكن هذا الإنسان المتديّن لا يتخلى أبدا عن حياته التاريخية ولا يبحث عن هجرانها لحياة أكثر قدسية، فحياته الخاصة هي التي يقدر أن يجعلها أكثر قربا من المقدّس، إذ لا أحد بإمكانه نفي القيمة الدينية لتجربة تحمل على عاتقها طوعا وكلية الواقع التاريخي للإنسان. فالزمن الذي يعيشه هو زمن تزهّد، زمن اغتناء ذاتي، إنه زمن فاعل يقوده عبر الرحلة الإنسانية للتعاقب الزمني نحو الحقيقة الأخروية حيث يعرف في النهاية

الكائن. إنه لا يجوز مشابهة التاريخ الإنساني بالمدنّس، بالعكس، ذلك بإمكانه أن يكون الآلة والوسيلة التي تمكن من بلوغ تجربة المقدّس، فعلينا ألا نرمي ذلك في خانة الأسطوري ضمن زمن بدئي خارج عن أي بعد إنساني.

نرى أن قيمة التاريخ هي محل تساؤل بفعل الاختزال الظواهري وبفعل النظرية التي تحكم نتاج إلياد. إذ نجد توترا، مهماً وطبيعياً، بين الذين يرون لزوم تحديد الظاهرة الدينية بجوهرها مبرزين البنى التي ترتبط بها[75]، وأولئك الذين تبدو لهم الظاهرة الدينية بمثابة نتاج للتاريخ الإنساني[76]. من اللازم بحسب رأيي تجاوز ذلك التعارض، إذ إن استمراره سيفضي بمبحثنا إلى العقم، فليس بتكرار السقوط في الخطأ الأفلاطوني نُلِمّ بالظاهرة الدينية في طابعها المميز وفي مدلولها الخاص. وليس كذلك بالغوص في التاريخانية من أجل فهم أحسن بدلا عن التعلق بالتحليل التاريخي لكل إبداع أو لأي تجربة دينية.

إن علم الأديان هو مبحث عام، عليه أن يدمج ويمحور مختلف مناهج مقاربة الظاهرة الدينية، والظواهرية والتاريخ من الآليات الأساسية فيه، فالأولى توحي للمؤرخ باليقين الثابت حول خصوصية الواقعة الدينية التي يلزم تبصّرها في حد ذاتها، باعتبار أن كل ظاهرة دينية تتجاوز حدود زمنها وفضائها وتكشف بنية أساسية. ولكن، وحده التحليل التاريخي يسمح بفهم وتفسير اختيار الإنسان لهذا أو ذاك الشكل الديني، وكذلك تعليلات ذلك الخيار بحسب مرحلة وثقافة محددتين. فالظواهر الدينية ليس في الإمكان اختزالها داخل بنية أصلية لأنه يتعذر عيشها كما هي في حالة نقية. وكذلك يتعذر قبولها على أنها إبداعات عابرة بسيطة،

أو عزلها عن الثقافة الأصلية. لأن كل انكشاف للمقدّس ليس مدركا من جانب الإنسان إلا ضمن أحوال متداخلة عبر ظرفية الإنسانية الخاصة. فالدين كما عبر عن ذلك ب. تلّيش «هو جوهر الثقافة، وهذه الأخيرة هي شكل الدين»[77]. هذا التأليف الضروري والذي لم يتحقق بعد بين منهجي التحليل، لا يلغي بعض المسائل الأساسية المطروحة ضمنيا، والتي تتفتح على تأويل للرموز وعلى مختلف اللغات الدينية، وبصورة أعم حول إناسة للمقدّس. تلك هي المحاور التي يلزمنا الآن إثارتها.

مرجعية إضافية

C.J . Bleeker, *The phenomenological Method*, The Sacred Bridge, p. 1-15, Leiden, 1963.

Charles H. Long, *From History to Phenomenology*, in *the History of Religions,* éd, J.M. Kitagawa, p. 65-87.

J.S. Helfer, *On Method in the History of Religions*, p.17-30.

H. Duméry, *Phénoménologie et Religion*, Paris, P.U.F, 1962.

4 ـ التاريخ والبنية: المقارنة

حصل تطور تاريخ الأديان خلال القرن التاسع عشر في ظل المقارنة. فالتأويل السالف القديم سواء أكان إغريقيا أم رومانيا يشهد برؤية مقارنة للظواهر الدينية. وهو يعبر عن اتجاه يعتبر أن مختلف الأشكال العرقية للإله أو الإلهة نمطا ألوهيا واحدا، حيث يتغير الاسم بتغير الشعوب ولكنه يبقى دائما متماثلا. فالعقلانية الدينية لعصر الأنوار استعملت دائما كما رأينا(78) جدول المقارنة مما أدى بها لاستخلاص «تطابق مدهش بين أساطير كل من الهنود والإغريق» (فنتال)، كما الأمر أيضاً بين الحكايات الخارقة القديمة والاعتقادات القروية المعاصرة (الإخوان غريم).

ولكن بالتدقيق منذ سنة 1856م تاريخ ظهور كتاب «علم الأساطير المقارن» لماكس مولر، كان دخول منهج المقارنة حقل تاريخ الأديان عبر الاكتشافات الألسنية المهمة عن القرابة الجامعة بين اللغات الهندية الأوروبية، وعن المنبع الموحد للسنسكريتية والإغريقية. خالصا إلى أن الأساطير هي تشوّه لغوي ما يستدعي تشبيهها بشكل ما باللهجات البدائية. وقد طبق ماكس مولر على الميثولوجيا نتائج اكتشافاته، فما تحولت إليه السنسكريتية نحو علم النحو المقارن لزم الميثولوجيا الفيدية أن تكون عليه ضمن

ميثولوجيا مقارنة. فبالإنطلاق من المماثلة المجحفة المشبهة للأسطورة بالمرض اللغوي يربط مولر بتعسف بين الميثولوجيا واللسانيات، فليست المقارنة بين الأساطير متيسرة إلا في المجال الذي توجد فيه المقارنة الألسنية. عبر تقريبات تتم خصوصاً على مستوى الألسن وعلى مستوى الرؤى الدينية المتطورة داخل حماسة شائعة. نبلغ إلى فكرة الدين الموحَّد بين جميع الشعوب الآرية، ممارسين اختزال الظواهر الدينية المعاينة عبر تاريخ تلك الشعوب في نمط وحيد، معلنين عن بدائيتها لما نجده من آثارها في أقدم الأشكال اللغوية. مهتديا بـ: أ. برنوف، يعلن مولر رائد تفسير النصوص المقدسة الإيرانية في قولة صارت ذائعة: «نُمِنا نومنا»، أي ما لم يكن في البدء سوى اسم صار آلهة[79]. فوحدة اللغات الهندية الأوروبية تتطلب حتماً إقرار وحدة دينية. مع تأكيد وجود إله متعال يتوزع بين العائلة الآرية، يسمّى زيوس لدى الإغريق وجوبيتير في روما وفارونا في الهند وآهورا مزدا في إيران وثور لدى الأسكندنافيين. من ديوس-بيتار السنسكريتي إلى زيوس باتر إلى جوبيتير، تبدو نفس الألوهة الأساسية لأب في السماء متماثلة في كافة العالم الهندي الأوروبي[80]. فمن دور الدراسات اللغوية المقارنة اللاحقة تبيان أن التقارب بين الاصطلاحات التي تنتمي إليها المفردات التي جرى تطبيقها على الآلهة كامن خلف الوحدة المفاهيمية. إنها فكرة المشعّ، النهار، السماء اللامعة، المعبر عنها بمفردات دفاه وديفو وديوس ودوس، التي أدت لمفهوم ديني مهم ومشترك بين تلك الشعوب الهندية الأوروبية. ولكن أي مقارنة تبدو للوهلة الأولى منهجية مضطربة لا تسمح سوى بمقارنة أساطير نابعة من نفس التراث اللغوي.

مع مطلع القرن العشرين وتحت تأثير النظريات التطورية المتعلقة بالترقّي الديني للبشرية، تطورت مقارنة انضافت إلى التحاليل الإناسية للمدرسة الأرواحية لتشكل قطاعا للتاريخ المقارن للأديان[81]. كانت ترمي للتقريب بين الظواهر الدينية وتبويبها بحسب درجة تركيبها، مفسرة ظهور أنماط عليا جراء نوع من النشاط الداخلي. ففي المؤتمر الثالث لتاريخ الأديان المعقود سنة 1908م بأكسفورد، عرّف غوبلت دليفيالا المقارنة بكونها «منهجاً يتم عضده بوقائع عائدة لفضاءات وأزمنة مغايرة، نظرا للنقص الحاصل في المعلومات حول التاريخ المتواصل لمعتقد أو مؤسّسة في سلالة أو مجتمع ما». تعريف يفترض ضمنيا الإيمان بتطور متماثل لكل المنظومات الدينية في إنسانية مترقية بحسب مسار متشابه من الطقس البدائي غير المتقن إلى الدين المقنّن، من الأرواحية إلى الوحدانية مرورا عبر التعددية، وأيا كانت المراحل الوسطى. فإذا ما كان تصور ما قد أشبع بعمق برؤية لاهوتية مسيحية ممزوجة بعقلانية غربية، وليست حاليا محل دفاع، فإن منهج المقارنة الذي عرف النور حينئذ يبقى ضروريا لمبحثنا.

إن المراد قبل كل شيء هو الإلمام بالأشكال المختلفة لعالم ديني متعدد الأوجه، عبر شتّى الثقافات التاريخية، والمقارنة بينها بحسب مختلف تجليات ذلك العالم الديني. فكل تاريخ الأديان من اللازم أن يطغى عليه طابع المقارنة ولكن مع الحذر من القياسات السطحية ومن إغواء إذابة خصوصية التجارب الدينية المُعاشة في المقارنة. فعلى خلاف المقارنات التي أرسيت من جانب الظواهريين كما من جانب التطوريين، فإن مقارنة مرتكزة على التاريخ، ومراعية للخصوصيات، وحدها تسمح بإدراك خبايا

أي إبداع أو أي ممارسة دينية، بموضعتها ضمن الثقافة التي تجلت عبرها. لأن المقارنة التاريخية ليست مرتبطة بما نجده من تماثلات أو بما نكتشفه من تنافر بين صنفين من الظواهر تبدو في الظاهر متساوية.

يمكن أن يقدم التحليل المقارن لطقوس النضح بالماء المقدّس في حوض البحر الأبيض المتوسط القديم ولدى الهنود البيوبلو مثالا جلياً. ذلك أن بعض الطقوس الشائعة والتي لا تحمل في ما بينها معنى خاصا ولكنها تكتسي طابعا مميزا بمجرد انخراطها ضمن أشكال احتفالية كجزء مكون: زواج أو امتلاك عبد أو حلول رسول بالمدينة أو تحصن ضد أرواح شريرة أو سحر مولّد للمطر، إلخ. تظهر لا جدوى من وراء مقارنة مختلف التشابهات المادية لطقوس النضح. فهي بالنسبة لي محددة ومحصورة ضمن ثقافة معينة كاشفة عن معانيها وليس بصفتها موجودة ومنتشرة بين الجميع ومتماثلة ماديا في عدّة ثقافات. فلا ينبغي أن نقوم بالمقارنة لطقوس النضح في ما بينها بعزل متعسّف عن سياقها، ولكن النظر إلى وظيفتها من خلال طقوس الزواج والخصوبة والانضمام والتلقين، إلخ.. فإذا ما كان معنى ظاهرة دينية ما، لا يمكن أن يحدد إلا بحسب علاقاتها مع مجمل العناصر الأخرى للمجموعة التي تنخرط ضمنها، ينجم عن ذلك أن كل مقارنة تتفتح عن بحث في البنى، بعيداً عن الوصف المبسط للخاصيات المميزة، فإن الأمر يستوجب، حتى تكون مثمرة، «تجاوز الأشكال المعروفة، والأحاسيس المُعاشة»[82]. ذلك هو المسعى الممتد من الميثولوجيا المقارنة إلى تاريخ البنى الفكرية والذي انخرط في أيامنا فيه عمل جورج ديموزيل.

فهذا الألسني المنحدر من الفضاءات الفريزرية للميثولوجيا المقارنة، المفصولة عن حياة الناس الذين يحيون تلك الأساطير، أنتج عملا رئيسا انتهى إلى إدراك الإنسان ضمن أبعاده العميقة[83]. إذ أبانت مقارنة الأساطير والطقوس والملاحم الهندية الأوروبية تواجد بنى متشابهة مدركة عبر تنوعات خطاب الإنسان حول العالم والآلهة.

المقالة المهمة من عمل ج. ديموزيل تلك المتمثلة في المقولة القائلة بتراث هندي أوروبي مورث لإيديولوجيا وظيفية وتراتبية، منذ سنة 1938م وبفضل مقدرته الألسنية وعمله الجاد أرسى تقنية جديدة للدراسات المقارنة في ما يخص المجتمعات الهندو-أوروبية. ولم يتوان عن التعميق، أو الوضع محل تساؤل، أو الإتمام لتصوره الرئيسي بشأن الإيديولوجيا المؤسّسة على التناغم المتناسق أو المتنافر لثلاث وظائف كبرى تراتبية: السيادتان السحرية والتشريعية، والقوة البدنية الممارسة في الحرب، والخصوبة، الخاضعة للاثنتين الأخريين ولكن الضرورية لتطورهما. من الواضح أن هذه الوظائف ليست في ذاتها وقفا خاصا على الهنود الأوروبيين، إذ نستطيع العثور عليها منتشرة أيضاً لدى عديد من المجتمعات القديمة. ولكن المقارنة الجارية في مستوى الأساطير والطقوس والشرائع كما الملاحم، تسمح بتأكيد ان الهنود الأوروبيين، قبل تشتتهم، نظموا مجمل حياتهم حول ذلك الشكل الوظيفي الثلاثي الذي يظهر بمثابة البنية الأساسية للروح الهندية الأوروبية.

فإذا ما أخذنا إحدى حقول التحليل المحبذة لدى ج. ديموزيل، روما مثلاً[84]، حيث يتجلى ذلك التراث بصورة

واضحة. ندرك أية ثورة في التاريخ التقليدي تفترض تلك الأطروحة، في حين، حتى تلك اللحظة، إن الوقائع الملاحظة للأصول الرومانية لا تظهر إلا كبدايات غير مأمونة لتاريخ عسير الفهم، وحيث لا نستطيع أن نجعلها متطابقة مع مختلف الشهادات المادية إلا بصعوبات كبرى. فالتحليل الديموزيلي يبين أن تلك الوقائع لا تجد تفسيرا مقنعا إلا إذا اعتبرناها بمثابة النتائج لتراث هندي أوروبي تطور وذبل في الوسط العرقي للآتين، تطوّر كان تشكّله في ظل ارتسام وتجريد شاملين، فما نعثر عليه في روما هو معا لاهوت مجرد ترتيبي للآلهة التي ليس لها حوادث غريبة، وتاريخ للأصول يروي مغامرات نموذجية لأناس كانوا بفضل طباعهم ووظائفهم الاجتماعية يتماثلون مع الآلهة. فذلك الإضفاء للصبغة التاريخية على الأساطير، وذلك الخلق لأنماط إنسانية نموذجية نجده في الملاحم الأسكندنافية[85]. يبدو عاديّاً سعي التحليل المقارن للولوج صعدا ما أمكن في الزمن ، بحثا عن طراز أولي أصلي لأجل فهم مختلف أشكال التصورات الإيديولوجية والدينية لأسس المدينة. بأشكال أخرى يجب القيام في مختلف الأوساط العرقية والثقافية، حيث تشكل تراثهم المشترك، بتأويل للغة الخاصة التي عبر الهنود الأوروبيون من خلالها وفي معظم الأحيان بطريقة ضمنية عن البنية الثلاثية، سمة عبقريتهم الخاصة.

أ ـ التاريخ والبنية

يبدو مسعى ج. ديموزيل قريباً من شبيهه الألسني الذي يدرس لغات متقاربة في تشكلها حتى يستطيع أن يخلص من خلال المقارنة إلى عدد من المعطيات بشأن الأصل المشترك. فمن

الوهلة الأولى لا يبدو مسعاه مسعى مؤرخ، ذلك أن البحث عن البنية الوظيفية الثلاثية الأساسية يحصر بشدة تحليل الشهادات وتفسيرها في مستوى عميق من الأحداث، حول ميدان أكثر قدما من سواه حيث تسلسل الوقائع ونتائجها، الذي يمثل المعطى التجريبي للتاريخ. إذ يظهر التاريخ الفاعل المؤثّر في تشوهات البنية الأساسية، فهل نحن مجددا بحضور ذلك الجدل القديم بين التزامن والتعاقب، بين البنية والتاريخ، الذي رأيناه في عمل مرسيا إلياد[86]؟ فقبل الإجابة من اللازم الاتفاق بشأن معاني الكلمات قيد الاستعمال؟

ما يشير إليه ج. ديموزيل تحت تسمية البنية، هو التصور المتناسق والمنطقي الذي يبنيه الهنود الأوروبيون حول الوقائع التي يحيونها. وشكل نظام تصوراتهم معطى عبر التقسيم الثلاثي الحاضر عنصرا أساسيا في المجموع، حيث يتعذر تفسير كل جزء من تلك الأجزاء إلا بشكل علاقات تربطه بالكل الآخر. ففي كتابه «الأسطورة والملحمة»[87] يبين بوضوح كيف تمثل في السياق الهندي أو الروماني أو لدى النارت كل وظيفة من تلك الوظائف بشخص أو مجموعة من الأشخاص تربطهم بالآخرين «علاقات بخصوص موقف ما أو أعمال متطابقة مع روابط منطقية في ما يخص مهمات أسطورية أو اجتماعية، تتحملها في المدينة». فالتمفصلات المختلفة للمستويات الثلاثة للبنية الأساسية أبانت عن نسق من الأنماط الفكرية الأصلية والمفاهيم، حيث التناسق في ما بينها يحدد تشكّلا إنسانيا وطقوسيا ومؤسساتيا متميزا. فليست البنية الوظيفية الثلاثية شكلا ثابتا دائما ولكن نظام متعدد التنوعات، مجمع من المحاور الثقافية المرتبطة بإحدى تلك الوظائف الثلاث،

وبكل واحدة، عبر مختلف هيئاتها. فالعلاقات بين مختلف تلك العناصر المشكلة للبنية تظهر في الغالب إيجابية بخلاف البنيوية الستروسية التي تشدد أكثر على العلاقات البنيوية السلبية.

إنها بالتدقيق الهيئة الإيجابية التي جلبت انتباه ج. ديموزيل حيث يتركز اهتمامه على الطابع الإيديولوجي لأنماط الفكر، المتجلية عبر متاهة حقيقية من الأساطير والطقوس والمؤسسات، وبوعي أساسي بالتناغم الداخلي بين مجموع التصورات خلص إلى أن قوة ذلك الانسجام تفيد أكثر في فهم المنظومات الفكرية من التفسيرات التاريخية التي تميل نحو أشكال التقريب الزمني أو الجغرافي عن الشهادات المنقوصة. فليست مثلاً تجمعات الألبن والسابن التي يتيسر بفضلها تفسير بنية عالم الألوهية في روما، لأن ذلك التداخل «التاريخي» ليس بإمكانه توضيح مختلف العلاقات التراتبية التي تجمع في ما بينها مختلف الألوهيات الرومانية. النتيجة المنهجية لتلك الرؤية، انه من أجل فهم كلّ ما يتعلق بالعقليات الدينية الجماعية، يتحتم التناول مجملا لكل ما أعطي بصورة كلية، فلا نستطيع الفوز بشيء إذا ما تم إتلاف المعنى الخاص بالظاهرة الدينية عبر تفتيت الواقعة الكلية، لأجل السعي نحو تفسير تجزيئي مشوه. بالاستعانة بتقنيات غير متجانسة، نجد أنفسنا أمام موقف يقرب من موقف دلتاي، لكن من اللازم عدم الانخداع، فذلك الالتجاء الضروري للتحليل المقارن يخفي خطورة حيث يقود ذلك المنهج ضمنيا إلى تقديم نقاط التشابه وحجب الاختلافات، وحتى عندما يقع تحليل تلك الأمور فغالبا يتم ذلك لأجل إبراز أن نقاط التشابه هي الأكثر أهمية. أرى من اللازم الحذر من تقديم صورة متعسفة عن تناسق المجموع

المحلل، لأجل إتمام دائم للبنية الأساسية بربطها بعدد أوفر من العناصر الممكنة. لأننا نوشك أن نشكل نظاما مختلف العناصر، حيث كل عنصر مدمج يستدعي إدماج عناصر مجاورة أخرى، قد تكون غير مماثلة أو مشابهة. ندرك انه إذا ما قام التحليل البنيوي بدوره في التاريخ، بمعرفة الإختلافات وإدراك الخصوصيات فإنه سيتسنى له تجنب ذلك الانزلاق.

تتمثل المسألة بالتالي في إدماج البنية الوظيفية الثلاثية ضمن الواقعة التاريخية المُعاشة فعليا من جانب كل شعب هندي أوروبي. ذلك أن كل تحاليل ج. ديموزيل تتواجد ضمن السياق الزمني وحاضرة بشكل ما داخل التعاقب. فقد كتب «غير كافٍ إستخلاص مقطوعات من الدين الروماني القديم يتيسّر إيضاحها عبر ديانات شعوب أخرى هندية أوروبية. وكذلك غير كاف الإلمام أو العرض للبنية الإيديولوجية واللاهوتية التي تشكل ارتباطات لتلك الجزر بالتراث الماقبل تاريخي... بل ما يلزم هو إرساء إعادة التواصل بين التراث الهندي الأوروبي والواقع الروماني»[88]. فالمقارنات النسقية للطقوس والأساطير، لمظاهر التآلف والتنافر لمختلف الوقائع الهندية الأوروبية بالنسبة لبنية وظيفية ثلاثية، ترسم حقلا خاصا حيث كل شعب يتحدد عبر تاريخه الخاص. فما يكشفه التعاقب، هو مختلف تنوعات البنية الأساسية، بحسب عبقرية كل شعب على مدى تاريخه. وسعة تلك التنوعات تختلف بحسب الوسط العرقي والثقافي مبرزة حدة الأثر الواقع أثناء التطور لإحدى الوظائف على حساب غيرها. فهذا التحوير النسبي للحدود الفاصلة بين الوظائف الأساسية يحدد الفضاء الإيديولوجي الذي تتجلى عبره خصوصية كل فرع هندي

أوروبي. فالميراث البنيوي المشترك أفرز، باختلافات متنوعة، تطور اتجاه كوني أكثر عمقا لدى الهنود، نوعا من التداخل البيولوجي وشكلا من التخيل عادة لا عقلاني لدى السالت والجرمانيين ونوعا من التاريخانية الملحة لدى اللاتين.

مثال جلي لتلك التنوعات المتوالية للبنية الأصلية قدّم أخيراً من جانب ج. ديموزيل في تحليله لخطايا المحارب الثلاث[89]. ففي الأساطير والخرافات المنسوبة للإله الهندي أندرا للبطل الأسكندنافي ستاركارد ولهيراكليس، نجد الموضوع المتكرر للمحارب الذي يرتكب خطيئة في كل فضاء من فضاءات النشاط المحددة بالوظائف الثلاث الأساسية. فمسيرة الأبطال الثلاثة تتلخص مع كل واحد بحسب ثلاث مراحل، تبدأ بذنب يتطلب كفارة، مخلفا الأمر ضررًا للبطل في سلامته العقلية والبدنية حتى التهديد التام لحياته. ولأن تلك الأخطاء الثلاثة تمثل انتهاكا لحرمة المقدّس لدعوة المحارب، كما أيضاً لإحدى القطاعات الأخلاقية للوظيفة الثالثة التي تتعلق بالجنسانية أو الغنى المادي. فإن تحليل نقطة التمايز، أي الخطوة الفاصلة بين الوقفات والخلافات التي بين الروايات البطولية، توضح جلياً أنه انطلاقا من أصل مشترك، فإن موضوع معارضة المحارب الخلقية لما عليه السيد، إلى جانب موقف البطل بالنسبة للبنية الوظيفية الثلاثية، يختلف بحسب الحقل الإيديولوجي المحدد. فكل شعب هندي أوروبي أوّل بحسب سياق مميّز به البنى الأساسية للتراث المشترك، كمحاولة لتحقيق مصير خاص به، أي تاريخ جماعي أصيل.

ندرك مدى انشغال المنهج المتبع من جانب ج. ديموزيل بالتموضع في نطاق التعاقب الزمني الذي يسهم في إغناء التاريخ

وأيضاً، وفي الوقت نفسه، في إثارة التباين مع بنيويات أخرى كتلك العائدة لليفي ستروس. فهذا الأخير اختار المجتمعات الباردة المنغلقة ميدانا لتحليلاته، حيث التكرار المتواصل للأفعال والأنشطة الإنسانية دائم وثابت، محبذا وجهة نظر التزامنية التي تسمح له بإجلاء أحسن للآليات الأساسية للفكر البشري.

ولكن لا يتوقف عمل ج. ديموزيل عند مجرد تحليل تنوعات بنية الوظائف الثلاث الأولية، فإلى جانب التحاليل البنيوية الكبرى للأساطير والملاحم اهتم لاحقاً بدراسة بعض المفاهيم الجوهرية للعالم الهندي الأوروبي. وبتحديد تلك الوظائف التي هي بدءا أنماط عقلية ومواد تفكير، مثل المتعلقة بإيبس وتطبيقه في المجال الوطني في طقوس إيبس فيتيال وكذلك المتعلقة بفاس وبفايدس وآوغور وشونسوس والثنائي مايستاس-غرافيتاس، توصّل عبر هذه المصطلحات إلى توضيح جديد للمصطلح الديني والتشريعي الروماني المقترح، بمقابلة دقيقة مع الاستعمالات المماثلة للعالم الهندو-أوروبي[90]. فتلك الدراسات لها أهمية أساسية لأنه وراء التصورات الأسطورية أو الملحمية، وفي المستوى الأكثر عمقا حيث تتحدد السلوكات الجماعية، تظهر تلك المفاهيم بمثابة وقائع تاريخية أساسية. لأنها تمثل الوسيلة الموضوعة قدما من جانب الجماعة لتحليل وتأويل القوى التي تضمن سير العالم وحياة الناس. فتلك المفاهيم تكشف عن مبادئ عمل: القيادة والقوة والاقتصاد وتوزيع الوفرة، التي لم تغب عن كونها دائما المحركات الأساسية للمجتمعات الإنسانية.

ولكن لم نتوان عن الاعتراض على أن تلك المفاهيم لم تَعش ولم تَحس بالصورة التي عليها، وأنها لم تكن سوى خُلُق خاص

للعالم الحديث، فبعض اللِّغويين تشكّكوا في أن تكون للرومان مقدرة على التجريد المفاهيمي. بحسب معطيات واقعية فإن المساهمة الحديثة للمعاينات الإثنوغرافية بشأن الثقافات القديمة حتى المنتمية منها لفضاء ثقافي آخر غير الهندي أوروبي لا تسمح بالتشكك في مقدرة «الفكر البرّي» بلوغ منزلة المفهمة. سواء في ما يتعلق بالفكر اللاهوتي لدى الدوغون أو النسق الديني لجرجيا الوثنية[91]، فإن الحجة قائمة على أن الفكر القديم مؤسس على بنى عقلية منتظمة ومتسقة فكريا. فما تعلنه المفاهيم الجوهرية التي يتيسر تحليلها، أنه بدءاً، وقبل كل شيء، هي حقل للتطبيق العيني لنسق إيديولوجي. لنأخذ مثلاً المفهوم الروماني لإيبس، الذي يحدد فضاء الأفعال والمطالب المشروعة لأي فرد في علاقته بالغير. فإذا كان الإيبس هو ما يستطيع كل فرد ادعاء امتلاكه بفضل موقعه الاجتماعي فإنه من الطبيعي أن إيبس كل فرد سيلاقي إيبس آخرين، فيتحدد بالنسبة إليهم. فمن ذلك التنوع لإيبورا ومن ذلك التّماس (التتخيم) الضروري لحدود أي فرد، أي للفضاء العملي الشخصي، يولد ويتشكل القانون. فإذا ما وسّعنا حقل الفعل إلى مستوى المدينة وطبقناه على الأشغال الخارجية، ندرك أن مقولة الإيبس تتحقق كليا في طقس الكهانة التشريعية حيث يوجد مجموعا بقوة الفضاء والقانون، الآجيير إلى الإيبس والفانس إلى الفاس[92] في عرض مكاني منطقي للسِّلْم الإلهية، في ممارسة للسيادة الوطنية. نرى بالتالي أن مقولة الإيبس ليست تجريدا بسيطا ولكنها تظهر كخلاصة لنظام عيني من الإلزامات والأوامر الجماعية، إنها عبارة عن سياق تلاحم في أبعاده الكلية، ذلك ما يكشفه تحليل المفاهيم الجوهرية للإيديولوجيا الهندو-أوروبية.

ب ـ أنسنة الإلهي

عبر تقصي المفاهيم التي تعبر بواسطتها الإيديولوجيا الوظيفية الثلاثية للمجتمعات الهندية-أوروبية، ينساق ج. ديموزيل طبيعيا لتوضيح خصائص التعبير الديني الأساسية لتلك البنية. فتاريخ الديانة الرومانية الذي درسه خصوصا، كشف القيمة الأساسية للاّهوت ولخطاب إنساني عقلاني ومفاهيمي حول عالم الآلهة. فمنذ الإشارات التاريخية الأولى التي توحي لنا بها الوثائق الأكثر قدما، تشخّص هذه الديانة في صور إلهية، كما في الروابط التي تجمع الآلهة في ما بينها، الأفكار والمفاهيم الأساسية التي يكونها اللاتين عن المقدّس، مما يستدعي صنفين من التفكير يتجاوزان المادة الرومانية للتحليل:

1- التأكيد على أولوية التفسير اللاهوتي، المغاير للنظريات النفسية السلوكية حول أصل الشعور الديني. وبعيداً عن اعتبارهم شعوبا بدائية تمارس أرواحية دينية متأسّسة على عبادة الآلهة ليست سوى معالم قدسية للنومان. أي لقوة وسلطة فوق طبيعية متصلة بمكان أو بشيء، بفعل أو بكائن. لقد امتلك اللاّتين ثقافة خاصة، فلم يكن وصولهم إلى إيطاليا في وضع شبه أسطوري في طبيعته، ولكن بمقولات سياسية ودينية مهمة أيضاً، وقد حفظوها بعناية خاصة باعتبارها تراث الأقدمين. فما يعلمنا إياه تحليل مقولة ركس والسلطة السياسية من ذلك التراث، ينبغي تمديده إلى المجال الديني. لأن المجتمع الجديد الذي أسسه اللاتين انبنى على تصورات أصلية، كذلك على بنية ما فوق عائلية، سياسية ودينية مستوحاة من التقليد الهندو-أوروبي. التعارض واضح بين ذلك المفهوم العقلي والنظريات النشاطية للظاهرة الدينية، التي عبرها

يظهر الإيمان، بفضل قوة مقدّسة وماثلة في علامات مادية، أساسَ كل دين. وحيث يكون الفعل شبه آلي، منتجا لكل ما هو خارج عن مقدرة الإنسان وخارج عن السير العادي للأشياء.

وإذا كان بيّنا أن المنحدرين من الهنود الأوروبيين ما كانوا من ذوي العقول المتقدة أو من الحمقى البلهاء، غير الواعين بحضور طاقة عجيبة في القوى الطبيعية، فإنه من الأكيد أن في ضوء الوظيفة الثالثة كان إدماج معتقداتهم وطقوسهم المتعلقة بامتلاك الخصوبة، كما للاحتفاظ بالوفرة أيضاً. فقد أكدوا من خلال ذلك أن الخصوبة الأرضية لديهم ليست الهدف الأوحد من وجودهم ولكنها مجرد وسيلة وضعت في خدمة وظيفتين مغايرتين، وأن إيديولوجيتهم عائدة أساسا لمجتمع تراتبي يقدر ويمارس فعل السلطة ومستلزمات الحرب.

فأهمية تلك الوظيفة اللاهوتية كإحدى العناصر الأساسية للفكر الديني الروماني، تنبع بوضوح من مثال الإله الروماني جانيس. كل المسألة تتمثل في معرفة ما إذا كانت أهمية جانيس في فجر الزمن جديدة للفعل الإنساني، أم أن مكانته المتقدمة في بعض الصيغ الطقوسية ناتجة عن المكانة السامية التي يشغلها في التنظيم المحكم للعالم الإلهي، والتي ليست سوى علامة لأسبقية زمنية أسطورية. لقد بينت دراسات حديثة[93] أنه إذا ما كان جانيس يرعى بداية الزمن الجديد وأيضاً كل عمل يرمي الإنسان لوضعه ضمن السياق الديني للكون، فهو بسبب خاصية محددة جراء مكانته المميزة في العالم الإلهي فهو إله المبادرات في كل البدايات، فنشاطه يتموضع بالتدقيق في ثلاثة مستويات مختلفة، بحسبها ينبغي على كل فرد التحدد: الفضاء والزمان والحياة الاجتماعية. فكما

يسهر جانيس على اختراق عتبة المنزل وولوج أبواب المدينة ويترأس طقوس العبور لدى البالغين والمحاربين، فإنه يسهر أيضاً على بدايات الحياة بفسح المجال للبذر، كما يترأس كل انطلاقة لزمن جديد وحُرّ حتى يتجلى هناك فعل الإنسان. ذلك المثال يوضح جلياً الوحدة الحقيقية للوظيفة الأولى لذلك الإله ولتعددية أشغاله. فمن خلاله، وبصورة أعم عبر دراسة الدين الروماني، فإن المرجو من عمق الحوار معرفة ما إذا كان بإمكان الفكر الديني القديم بلوغ، فيما وراء التوضيحات السحرية والطقوسية، مستوى معين من التجريد. وما إذا كان قادرا على تشكيل صياغة مفهومية مقعّدة ومنطقية. الإجابة عندي لا تثير أدنى شك.

2- المسألة الأخرى، بالغة الأهمية أيضاً، وتتمثل في كشف العلاقات الرابطة بين الدين والمجتمع، وهو جدال قديم ولكنه متجدد عبر تحاليل حديثة. فإذا ما كان الدين لا يزيد على كونه تصعيداً لمستوى العقائد لأفعال منتظمة حول بنية ثلاثية الوظيفة. فهو في النهاية ليس شيئاً آخر سوى تعبير إيديولوجي لبنية اجتماعية، نوع من القناع الذي يخفي علاقات طبقية، وبذلك ننسى تواجد طبقات اجتماعية حقيقية في المجتمع الهندي الأوروبي. فما تسمح لنا الإلمام به مقارنة الأساطير والطقوس، ليست أبدا بنى حقيقية ولكن صياغات إيديولوجية مفسرة للواقع ومستمرة حتى وراء الأشكال الاجتماعية التي منحتها الوجود مسبقا دون ريب. ينجرّ عن ذلك أن الدين لا يعكس بنى اجتماعية ولكن وظائف أولية للإيديولوجيا التي تحوّلها في مستوى محدد. ذلك النمط من العلاقات هو ما يستوجب فهمه وتفسيره.

النموذج الروماني لراكس والكهنة في هذا الصدد معبّر، فقد

بيَّن ج. ديموزيل أنه بعيداً عن أن يكون في خدمة الإله جوبيتير أو مارس أو كرونوس، كان كل جهاز الكهنة مرتبطا بدقة بوظيفة محددة، حيث الإله هو التعبير اللاهوتي. فحضور راكس إلى جانب هؤلاء الكهنة يشهد أنه في المستوى الإنساني أربعة أشخاص يتناسبون مع ثلاث وظائف أساسية، وممثّلة بدورها لاهوتيا بثلاث آلهة. إذاً إذا ما كان الراكس يجمع في ذاته الوظائف الثلاث، وإذا ما كان منزله في الريجيا مع مصلّياته المختلفة يشكل مكان لقاء تلك الوظائف حيث يتحقق التأليف في المكان، فإنه من المحقق أن عبادة الثالوث القديم توجد فعليا مقسمة إلى ثلاثة وأن تسييرها موكّلٌ علاوة على الراكس إلى ثلاثة أشخاص مستقلين عنه. نستطيع أن نتساءل، في ظل تلك الشروط، عما تمثله الآلهة، فهي تظهر حقيقة كعرض وراء الفضاء والزمان الإنسانيين لثلاث وظائف، ضامنة على الأرض للتوازن الصعب والضرورية لمردودية الفعل الإنساني. بأشكال أخرى تعبِّر هذه الآلهة الرومانية بلغة لاهوتية عن لعبة الوظائف الأساسية المحققة فعليا بأشكال مختلفة في النشاط الإنساني. توجد قسراً علاقة متبادلة بين الآلهة وأصناف النشاط الثلاثة التي يتجلى بفضلها الفعل الإنساني في العالم. ولكن أية علاقة ثنائية لا تستدعي اختزال الدين إلى حدود الاجتماعي، لأن الدين هنا هو التعبير اللاهوتي لنفس البنية الأساسية للفكر الهندي الأوروبي الذي نجده عبر كافة المستويات وتحت أشكال مختلفة تنتظم حولها كل واقعة.

تبعا لذلك فإن تلك الآلهة، حيث مجال نشاط كل واحدة يلتقي مع جزء من النشاط الإنساني، توجد على مقربة من الناس وعلى بعد عنهم معاً. فالآلهة الرومانية بمثابة الأشخاص الإلهيين،

التي ترتبط في ما بينها بعلاقات ذات صبغة إنسانية، فكل من الآلهة الكبرى جوبيتير ومارس وجونز وجانيس تترأس مجالا في تسيير المرئي والخفي. فالمراد هنا هو مفهوم لاهوتي بحت مشكل بحسب منطق عقلاني وليس بحسب ميثولوجيا أصلية، فليس لهذه الآلهة الرومانية تاريخ شخصي، وإنه لذو معنى أن الأسطورة لا تروي لنا الأصل بشأنها، إذ هي متواجدة كنتاج للفكر الإنساني المتأمل في بعض أشكال العلاقات بين الناس والعالم، وحيث ترسي علاقاتها في مستويات محددة، وحيث اضطرارا، فإن أناسا وليس آلهة، اقتُرِحوا كنماذج للعمل الوسائطي للأجيال القادمة. نعرف أن الأدب اللاتيني لم يتوان عن هذا الواجب.

واقعة مثل تلك تطرح أمام مؤرخ الأديان مسألة دقيقة، إنها اللّغة الأسطورية التي تحمل التعبير اللاهوتي لإيديولوجية ما، حيث كل مجتمع بشري بحاجة إليها للعيش وللإبقاء على القيم التي يقرّ بأهميتها والتي تبقى نبراسا له عبر تاريخه، فالأسطورة ضرورية للمجتمع كما الحلم للفرد. كشفت تحليلات ج. ديموزيل في روما أن ذلك التعليم خصب وثريّ وأن تلك القاعدة للحياة، تلك الحكمة ليست نتاج ميثولوجيا ولكن نتاج ملحمة. ليست الآلهة الأكثر أهمية محددة بأساطير، فبرغم أن الوظائف التي تمثلها قد صاغت البنى السياسية والمكانية والزمانية لروما برؤية إنسية مركزية خارقة ليس لها مثيل في العالم الهندي الأوروبي، فإنها قريبة جداً من الرؤية الصينية القديمة. فإلى أسلافهم نسب اللاتين خَلْق مدينتهم، في أشكال تقدمها ومؤسساتها الاجتماعية والتشريعية والدينية. في تلك الملحمة الوطنية للخرافات الملكية التي تحصر الآلهة دوما في عزلة بعيدة، نجد نفس الشيم الثقافية كما الأمر في

الأساطير الهندية والسلتية والجرمانية وكذلك الإغريقية، حيث ينحصر الدور في تأييد الطقوس والأخلاق والقوانين. يلحظ أن الفكر الديني الروماني يظهر كإناسة ومن ثمة أخذ قيمة النموذج لقطاع واسع من علم الأديان. ثمة ثلاثون سنة منذ أن لفت ج. ديموزيل الانتباه إلى أن المهم في النصوص الملحمية لروما طابعها الإنساني حيث الفعل يدور بين أناس «يضمرون ضغائن مبيتة وذات تحققات مضبوطة مشابهة لما يروى لاحقاً حول أهالي سيبيون أو كراك وسيلا أو سيزار»[94].

إنها عملية أنسنة وتجذّر أرضي فريدة تلك التي مارستها العقلية الرومانية على المفاهيم اللاهوتية الأساسية الهندية الأوروبية، بجلبهم من عالم الآلهة إلى فضائهم الوطني بعض المحاور الأساسية، كتلك المتعلقة ببرنيو ومانشو موضوع ممارسة السيادة عن طريق السحر أو القانون[95]، عبر حصر الأحداث ليس في الزمن البدئي للأسطورة المتجاوز للإنساني والتاريخي ولكن في تاريخها الوطني الخاص. لقد جعل الرّومان من هذا الأخير ليس فقط معلم حياتهم ولكن ميثولوجيتهم الخاصة أيضاً. فعبر الزمن كان اهتمام هؤلاء الناس بمدينتهم بالغا إلى جانب سهرهم على نجاح مؤسساتهم الوطنية. إن هذا الشعب الذي ينظر للأشياء في مدى مردوديتها لم يحتفظ من الآلهة غالبا إلا بالمفهوم الوظيفي الذي تمثله، ولم يع التواصل المتين بين العالم الإلهي والعالم البشري إلا بحسب ما تضمنه بعض العلاقات من نجاحات بيِّنة. فما هو مهم في حياة الإنسان الروماني مقنّن ومنظم ومتيسر تحقيقه في مدينته أيضاً. والمعتبر هي اللحظة الحاضرة والآنية للفعل، فلا مكان للدين إلا بالقدر الذي يضمنه من نجاح إنساني يتم إرساءه

بواسطة طقوس مناسبة لفعل الإنسان للوظائف التي تنظم واقع العالم، حيث تحضر الآلهة في صور لاهوتية ولكنها ليست المنبع القوي المجسم.

نرى من خلال تلك التحليلات ما تكشفه لنا، بعيداً عن الأساطير والخرافات، البنى العقلية للإنسان، المعاينة عبر تنوعات خطابها حول العالم كما حول الآلهة أيضاً. فهي تشكل عنصرا أساسيا في تاريخ الإنسان الذي نود أن يكون شاملا ما أمكن، لذلك السبب يبدو ضروريا في كل تحليل لبنى الفكر الإنساني، إضافة دراسة النفسية الجماعية الباطنة التي تمتد من الصور إلى التصورات الرمزيّة[96]. لأنه عبر تلك اللّغة المختلفة والمتكاملة، يتم التجلي في المستوى الأكثر عمقا وتجذّرا في الإنسان، للإيديولوجيات والاعتقادات، التي تقوم بفعل إحياء وإماتة المجتمعات البشرية.

مرجعية إضافية

Histoire et Structure, N Spécial, *Annales (E.S.C)*, 1971, p. 3-4.

R. Pettazzoni, *Il Metodo comparativo, in Religione e Società*, Bologna, Ed. Ponte Nuovo, 1966, p. 101-113.

G. Charachidizé, , *Le Système religieux de la Géorgie païenne*, Paris, Maspéro, 1969.

C. Scott Littleton, *The New Comparative Mythology, an Anthropological Assessment of the Theories of G. Dumézil*, Berkeley-Los Angeles, 1968.

حيث نجد المرجعية الخاصة بجورج ديموزيل وبقائمة أتباعه وكذلك بالعدد الوافر من معارضيه.

5 ـ التحليل البنيوي والمقدّس

غالبا ما كتبنا أن المقدّس يتحدد بعلاقة بين واقعة موضوعية متعالية وإنسان يعبر عنها بواسطة لغات مختلفة. فلا يتيسّر إدراك المقدّس إلا هناك، حيث نصادفه، أي ضمن المُعاش بين الوجود الإنساني. إذ هو ملازم للإنسان الذي يستخدم بناه النفسية والعقلية للتعبير عما يعيه غالبا كأمر غير قابل للوصف. فكل تعبير عن المقدّس ليس سوى تفسير إنساني بواسطة لغات مختلفة، أسطورية وشعائرية ورمزية. إنه ليس فقط أمرا مشروعا ولكنه ضروري أيضاً، لتبيان ما يمكن أن يجلبه التحليل البنيوي النابع من علوم اللّغة، للفهم كما للإحاطة بتعبيرة المقدّس.

أ ـ البنية والرمز

ليست ما يشغلنا هنا تحديد ماهية البنيوية، ولا كيف مرت من الألسنية إلى ميادين لا تستخدم اللّغة إلاّ لأجل التوضيح لوقائع نظام آخر[97]. المهم في مبحثنا هو إدراك أن ذلك التحول المنهجي ينبني على أن الألسنية، كما الإناسة، هي علم للإنسان أيضاً، وأن كلّ ثقافة هي أساسا نظام تواصل بين الناس، فاللّغة تبدو من أرقى أنظمة التواصل، إذ اتضح أن المنهج الألسني يمكن

أن يطبق بنجاح في مباحث مجاورة أخرى. ولكن لموضعة فكر كلود ليفي ستروس بالنسبة للظاهرة الدينية، من الضروري التذكر بالنسبة له كما لغيره من البنيويين، أن الاختلاف بين الواقعي والخيالي هو نتاج متأخر، ولكن أساسي، لفكر عقلاني من النمط الغربي. لا يتوانى ميشال فوكو عن مساندة القول بأن وراء تاريخ الأشخاص وفكرهم تبقى متخفية أركيولوجيا عقلية[98]. وبذلك فإن البنية تتموضع دون الواقعي والخيالي، إنها من صنف اللاشعور، وبحسب كلود ليفي ستروس هي تشكّل الدلالة على منطق أولي وأصلي، وهي الأساس لكل فكر إنساني. فلدى البنيويون تعتبر الرمزيّة أوغل عمقا من الواقعي والخيالي. وليس لمختلف عناصر البنية وجه خارجي أو باطني، إذ هي «ميّتة» والعناصر الرمزيّة التي نصادفها في الأساطير والظواهر الطوطمية تتحدد ليس بذاتها، ولكن بالمكانة التي تحوزها ضمن بنية أسطورية أو طوطمية. إذ تفتقد للمعنى الباطني ومدلولها لا ينتج إلا عن تزاوج لمختلف العناصر في ما بينها حيث تشكل بنية. من اللازم هنا استحضار المثال الألسني: الرمز مساوٍ للصوت، والذي لا يحضر إلا ضمن ترتيب ألسني متباين. البنية إذاً هي مجموع قيم رمزية مجمّعة ضمن وظائفها المتباينة، إنها نظام علاقات مختلفة بين عناصر ليس لها بذاتها أي وجود لأنها «ميتة». ولفهم أعمق للعلاقة بين الرمز والبنية، من اللازم استحضار مقولة «الخانة الخاوية». فكل الأشكال التي يرسيها الفكر الإنساني لا تتناسب أبدا بحسب ما يظهر، في حين أن العملية المنطقية الإنسانية تعمل على إيصالها في ما بينها بتطبيق مفهوم التحول حول الأمر الرمزي. فالتحول نحو الخانة الفارغة يكتمل بواسطة الرمز.

إنه من الجلي أن مقولة التحوّل ذات الأصل الألسني لدى ليفي ستروس، تتأسس سوسيولوجيا بفضل الدور الأساسي الذي تلعبه فعلة التبادل[99] داخل المجتمعات القديمة. فبإمكانه في تحليله لبنى القرابة المؤسّسة على موانع المحارم أن يبرز التماثل البنيوي بين المستويات الألسنية والاجتماعية والاقتصادية والطبيعية، بحسب سياق التبادل. البنيوية هي منهج لرؤية الأشياء وفهمها، تظهر لدينا بمثابة نظرية عامة للتواصل، ففكر ستروس يمكن النظر إليا كسعي نحو تأسيس علم صحيح، وسيلة إجرائية للتغيير، بالمعنى الرياضي المعاصر للمصطلح، حيث الهدف هو السعي لإرساء نوع من الجبر الرياضي يتم فيه إعطاء التشكلات العقلية اللامتناهية التي في وسع الإنسان[100]. فليفي ستراوس يحدد بنفسه العمليات التي تسمح بالكشف في الأساطير عن الخاصيات المشتركة وبتحول بعضها في أخرى بنوع من الجبر الرياضي[101]. إن دور آلة الكاليدسكوب يمكن أن يثار هنا، فعدد العناصر التي يوفرها ثابت ولكن ترتيبها متعدد ومتنوع، كشأن عناصر البنية، ليس لها أي معنى باطني، وكذلك أيضاً التصنيفات الطوطمية، فإنها لا تُلتَمَس ولكنها مُعاشة ومدركة. بالضبط كما الشأن مع الصورة المتولّدة من آلة الكاليدسكوب المتواجدة لاحقاً، والتي من اللازم عدم تناسيها كما أرى، منذ اللحظة التي يدير فيها الإنسان آلة الأحلام تلك.

ب ـ الفكر الأسطوري

اعتُبِرت الأسطورة عادة بمثابة المطيّة للمقدّس، إذ الإرتباط الوظيفي بين الأساطير والطقوس هو وسيلة الإنسان للاقتراب من

المقدّس وللولوج باتجاه امتلاك قوته. نعرف من ناحية أخرى، أن مع مرسيا إلياد يتمثل دور الأسطورة في إعادة الإنسان ثانية للزمن الينبوعي، للأصول. يبدو من البديهي تحليل النظرية البنيوية للفكر الأسطوري لمعرفة موقعها أمام المقدّس.

تنبع الأساطير لدى كلود ليفي ستروس من ذلك النظام الرمزي الذي يعد أكثر عمقا من الواقعي والخيالي، فعلى مدى أعماله، وخصوصا في «الأسطوريات»، يجزّئ ليفي ستروس الخطاب الأسطوري إلى عناصر، إلى أجزاء صغيرة، إلى وحدات أسطورية مماثلة للأصوات لدى الألسني. فهو يصنّفها في نماذج أي في عناصر متغيرة الإبدال في ما بينها. «فالأساطير تتواصل في ما بينها» كما يصرح من خلال معالجتها، مثل ما تم خلال القرن التاسع عشر عزل الأجسام والعناصر المختلفة المكونة للمادة الحية والعضوية أو المادة الجامدة. ذلك أن دراسات ف. بواس حول ميثولوجيا الهنود التسيمشيان اعتبرت أن تنظيم مختلف العناصر المكونة للرواية الأسطورية أهمّ من محتوى الأسطورة ذاته. صارت تلك الفكرة مركزية في فكر ليفي ستراوس، فعلى مدى أعماله منذ الاستهلال الذي شكّله «الفكر البرّي» حتى التطورات الواسعة في الأجزاء الأربعة لـ«الأسطوريات» فإن ما يرمي لإبرازه «ليس كيف يفكّر الناس في الأساطير ولكن كيف تتفكّر الأساطير في الناس ودون علمهم»[102]. إذ ليس المراد لديه، كما تسعى لذلك عديد من التأويليات من اللّغة الأسطورية، الحصول عبر الأسطورة على محتويات معيارية (إلياد) ولا على حالات تاريخية اجتماعية (م. دلكور) ولا على الانعكاسات الاجتماعية السياسية للوظائف الثلاث في أساطير السيادة (ديموزيل)، ولكن القيام

بتجريد لكل موضوع لإدراك تفكّر الأساطير في ما بينها. فليس من المهم إبراز ما هو داخل الأساطير ولكن فقط «ما يحدده نظام البديهيات والمصادرات كأحسن ترميز قادر على إعطاء معنى شامل للتشكلات اللاواعية»[103]. حسب رأي ستروس ترتكز الأساطير على أصول من درجة ثانية، أولاها تلك العائدة للغة، فهي تقدم تنوعات مختلفة وأحيانا متناقضة، حيث العناصر يلزم تفتيتها لبلوغ المعقولية المطلقة والمزدوجة.

إذ يرتكز الأمر على مصادرة وهي أن الفكر الأسطوري مشابه للتعدد الحرفي، ففي ورقة معروفة من «الفكر البرّي» يوضّح ليفي ستروس أن عناصر الفكر الأسطوري تقع في نصف الطريق، بين الإدراك الحسي والإدراك العقلي، حيث تظهر الوحدات المكونة للأسطورة وحيث تركيبات مختلفة ممكنة. إنها محدودة بكونها على صلة باللّغة التي تمتلك فيها مدلولا، بالضبط مثل الحرفي الذي يجمع عناصر متجانسة ولا يستطيع إعادة خلق أي شيء بتلك الأشياء. فمن اللازم عدم تناسي أن ذلك الإنسان الصانع المعاصر ليس محدودا أبدا بالمواد التي يعيد استعمالها، فهو يختار وسائله دائما بالصفة التي تحقق على الوجه الأمثل مشروعه. فهو لا «ينتج» أي شيء وكيفما كان، إذ إن الفكر الأسطوري يجد نفسه خاضع للعناصر نفسها، للّغة التي يستعملها. ويظهر في الغالب «محاصرا في الصور» ولا يستطيع أن يعمل إلا بفضل قياسات وتقريبات. هنالك أيضاً يرتكز ليفي ستروس على تحليلات ف. بواس الذي يصرح بشأن ميثولوجيا هنود أميركا الشمالية، بأن العوالم الأسطورية قدرها التفكك ما أن تتكون، لأجل أن تتولد مجددا من أطلالها عوالم أخرى. ولكن من الواضح أن في كل

إعادة تشكيل أسطوري تتحول الأمور المدلولة إلى أمور دالة. ندرك أن ميزة الفكر الأسطوري في تشكيله، كما الإبداع في المجال اليدوي، مجموعات منظمة بفضل مجموعة أخرى منظمة، هي اللّغة. ولكن مع ذلك ليس في مستوى البنية الأخيرة يعمل الفكر الأسطوري «فهو يبني قصورا إيديولوجية على أنقاض خطاب اجتماعي قديم»[104]. إذ يستعمل مخلفات وحطام أحداث، وبقايا وأجزاء أدلة أحفورية من تاريخ الفرد والجماعة. فعديد من الأساطير ذات الطابع الطوطمي تؤكد ذلك، وتدعم لاحقاً وجود بنية اجتماعية منقسمة لنوعين من علاقات الزواج الخارجية، أبوية منها وأمومية، وربط هذه الأجزاء منقسم أيضاً لعشائر ودرجات أخرى أقل منها من الأنواع الحيوانية والنباتية. هذه الأساطير المميزة، والتي لا نستطيع أن نختزل فيها كل الفكر الأسطوري الإنساني، لها دور إرساء علاقات تماثل بين مختلف الأنواع، لشكل اجتماعي وأصناف حيوانية ونباتية وأشياء مادية تكوّن العالم اليومي للإنسان. فهي لا تثبت فقط طقوسا وعادات ولكنها تجعل تعقدات العلاقات الطوطمية قابلة للفهم. كل المسألة هي في معرفة ما إذا كانت البنى الأساسية للمجتمعات الإنسانية - كما يؤكد أ. أ. جنسن - مؤسّسة على مفهوم ثنائي القطبية للعالم، على بنية مزدوجة التعارض من صنف نهار/ ليل، رجل/ امرأة، يمين/ شمال، إلخ. وهي مشروعة بوجود آلهة تابعة ثانوية وآلهة أصلية أو أنها تنتج عن عملية مختلفة عن المنطق الأول للفكر الإنساني[105].

إذ نعرف تواجد أصناف أخرى من الأسطورة، مثال الأساطير النشكونية أو أساطير الأصول، وهي لا تبدو لليفي ستروس محمّلة

أكثر بالمقدّس من تلك الأساطير الطوطمية. كذلك الأمر مع المرنجن بأرض أرنهام[106]، التي لا تصلح بحسب رأيه إلا لإرساء علاقات تماثل بين هؤلاء الناس والظروف الطبيعية لعيشهم: فصل ممطر يعود للحيّة بيثون التي تسبب الفيضان. فأسطورة الأصل لا تربط المرنجن بعالم آلهة الأسلاف كما يرى ذلك جنسن، ولكنها في الواقع تحدد قانون المعادلة بين تباينات معنوية من النوع الجغرافي والمناخي والحيواني والنباتي أو التقني. فهناك موسمان وجنسان ومجتمعان رجال ونساء، درجتان من الثقافة، الملقَّنُون وغير الملقّنين. إذ الموسم الخصيب خاضع للموسم المجدب، الذي تصحبه الأمطار الإعصارية ولكن المسببة للخصوبة، ولكن في المجال الاجتماعي نجد العكس. فإذا ما كان الفصل الخيِّر ذكوريا فلأنه أرقى من السيئ. والرجال والملقّنين هم أعلى درجة من النساء وغير الملقّنين. فمن اللازم أيضاً النسبة للعنصر المدنّس والأنثوي القوة والنفعية وكذلك العقم. حيث يتواجد تناقض ثنائي بينهما، إذ تنتمي القوة الاجتماعية للرجال كما الخصوبة الطبيعية للنساء. فيلزم أن ينتظم الكون الأصغر بحسب النظام المحدد من جانب التفسيرات الطبيعانية والجغرافية للأسطورة التي تكشف أولوية البنى التحتية. إنه كثير التواتر أن تلعب الأسطورة دور التحديد والإيضاح والحيز للمكان، مخصصة كل قطعة من المكان إلى زوجين من الفروع الإنسانية الصغرى. كذلك الأمر لدى الأرندا ولدى الأزاج فإن الأسطورة تؤدي إلى الفردانية وإلى امتلاك الأرض. فهي ترسي جغرافيا أسطورية تسمح بتنظيم تنوعات المشهد وباختزال متوال يفضي دائما إلى تعارض ثنائي.

يتمثل الخط المحوري في فكر كلود ليفي ستروس في أن كل مستوى معين من الواقع الاجتماعي يشكل المكمّل الضروري لفهم المستويات الأخرى «فالتقاليد تقود إلى العقائد وهذه تقود إلى التقنيات، ليس بمجرد انعكاس بسيط ولكن عبر تفاعل جدلي بينهما، فلا نستطيع أن نأمل في معرفة واحدة دون تقدير علاقات التعارض والتماثل للمؤسسات والتصورات والحالات»[107]. كذلك يكتب بخصوص أسطورة أوديب: «تتفحص الحياة الاجتماعية الكونيات باعتبار أن هذه وتلك تتعارض في نفس البنية، إذاً الكونيات صادقة»[108]. بخلاف ما يحدده أرسطو بخصوص أساطير الأصول حيث يستلزم فهم الأركاي باعتبارها أيتاي، فإن البدايات مثل الأسباب. يعترض ليفي ستروس اعتبار أسطورة الأصل أو التعيين معبرة عن حقيقة عليّة. فلا تفسر بعض الأساطير أصلا ولا تحدد سببا، ذلك أنها شيء مغاير، وهي لا تثير الأصل أو السبب إلا لإظهار بعض التفصيلات أو بيان تحديد حالة. الأسطورة هي نظام تصنيف، فلا تكمن القيمة لعديد العناصر في المعنى الباطني للأحداث التي تقدمها الرواية الأسطورية ولكن في ما تجليه من اختلافات.

أعتقد أنه بإمكاننا هنا بناء مقاربة مع بعض الأساطير البطولية للإغريق التي لا يوليها ليفي ستروس اهتماما، ففي تلك الأساطير من الضروري تفكيك قصة البطل كما ترويها الأسطورة لِفَرْز علاقات التصارع بين البطل والمجتمع - حالة أوديب مثلاً- ولأجل تحديد حالات أسطورية كتلك التي تقدمها الرواية والمتعلقة بميثولوجيا الحالات النموذجية التي تعرض شرحا لتدنيس التابوات، تُقدَّم الوسائل الممكنة لهزيمة الخصم ووصفات

أخرى للسعادة. فمن الجلي أن التحليل ستروسي لأسطورة أوديب[109] قد جرب بالتوالي حالات مختلفة من الوحدات الأسطورية وانتهى إلى تجاهل كلي لمحتوى الأسطورة، التي هي هنا اختبارات تأهيل للسلطة الملكية. حيث لا ينجح إلا في إبراز الوسيلة المنطقية القادرة على حل مسألة التناوب بين عملية تأهيل الإنسان وتشكله الجنسي المزدوج باعتبار أوديب المشوه يمثل نمطا شاذا قياسا على غيره، فهذا الشكل المميز لاستعمال تقنية تبدو ذات طابع اختزالي يفرغ كليا الوظيفة المهمة لتلك الأسطورة التي تؤيد ارتقاء أوديب للملكية بسلسلة من الحالات النموذجية.

حول هذه المسألة في الفكر الأسطوري يبدو من الضروري عرض بعض المواقف النقدية التي تمس نقاطا أساسية. فإذا ما كانت الأسطورة محددة كشكل من التواصل الإنساني، كما الشأن مع المبادرات الاقتصادية أو صلات القرابة، فهي أيضاً لغة، تتمثل وظيفتها في التعبير عن محتوى ما. فلدى كلود ليفي ستروس معنى الأسطورة محمول ومسوق ومعبر عنه بحسب بنيتها الخاصة، كما الشأن بالنسبة للنحو في لغة ما. إن قياس الأسطورة باللّغة جائز لكن لا يبدو معنى الأسطورة متيسّر العثور عليه في خضم علاقات بنيوية بين مختلف العناصر التي تكونه، ولكن حقيقة ضمن معنى أولي ومباشر في محتواها نفسه: علاقات أسرية، توترات بين الرجال والنساء في ظل مجتمعات أبوية أو أمومية مثلاً. فالأساطير يمكن أن تكتسب معنى داخل البنية التي تعكس العناصر الأساسية للمجتمع الذي نبعت منه، وأيضاً في المواقف والسلوكات النموذجية للأفراد الذين صنعوا تلك الأسطورة. كذلك يمكنها أن تعكس الشواغل ذات الصبغة الإنسانية البحتة، بالخصوص تلك

الحادثة جرّاء التعارض الموجود بين الغرائز والرغبات الإنسانية من جهة، والإكراهات الصارمة للطبيعة من جهة أخرى، أو تلك العائدة للمجتمع بصورة عامة. ولكن كل ذلك لا ينفي أن الأسطورة ليست حمالة لمعنى خفيّ وأنها عاجزة عن تفسير العادات والتقنيات.

مع ليفي ستروس وبشكل آخر، الأسطورة مكوّنة من جميع الروايات المختلفة، فهي محددة بمجموع تلك الروايات (ففي أسطورة أوديب يتساوى التفسير الفرويدي مع ما يذكره سوفوكل). ينبغي أن يعتبر التحليل البنيوي كل تلك الروايات المختلفة بنفس الدرجة من الأهمية، ساعيا إلى تطوير «تحليل متعدد الأبعاد». ويلزم كما أرى إثارة تحفظ، إذ يظهر من الصعوبة بمكان الاعتقاد بأن المعنى النهائي للأساطير يتمثل في أن لا يعكس سوى شيء بسيط عن موضوع عمل الذهن، كذلك يبدو من الجلي أن ما يتعلق بأي أسطورة ليس في حل مما يتعلق ببنيته، فمن اللازم الانتباه للخاصيات المميزة للّغة الأسطورية وانتقالها بواسطة التقاليد الشفوية والشعرية المدعمة للروايات المتعددة حول موضوع محدد، بحرّية فاقدة للصلة مع البنية الاجتماعية للمحتوى. فإذا ما كان ليفي ستروس يعطي تفسيرا نظريا أليس ذلك لأنه ينطلق من أولوية أن البنية الأسطورية هي مماثلة للعقل الإنساني والتي تبدو في رأيه ثابتة؟ بتفتيته حسب مراده للرواية الأسطورية، لأجل إعادة التصنيف ثانية للعناصر بحسب نظام منطقي مرسى مسبقا، فهو يلغي كل الشوائب والروايات المختلفة الغريبة أو الشعرية، وكل التناقضات الواقعة داخل الرواية الأسطورية الناتجة في أغلب الأحيان عن التقاء روايات مختلفة. بصورة أكثر أهمية وتحت حجّة

أن الفكر الأسطوري يتموضع ضمن التتابع، يرفض أن يرى في بعض الروايات التعبير عن التطور التاريخي أو عن التعاقب الزمني المتجلي في تغير الأخلاق التي من اللازم تدعيمها بالأسطورة، بالعودة دائما إلى أوديب من الجلي أن دور الأسطورة يتمثل في تبرير قتل الملك لاييوس، منذ اللحظة التي لم يحصل فيها التوارث، من جراء قتل شعائري للملك المسن. فالميثولوجيا الإغريقية كما وعيناها الآن كانت مطنبة في صيغها الروائية، في حين أن محتواها المعرفي كان مبتسرا.

نجد أنفسنا مدفوعين للتساؤل حول ما إذا كان التحليل البنيوي يقلل بصورة كبيرة من قيمة الفكر الأسطوري، فجوهر المنهج البنيوي يتأسس على تشكيل أنماط مجردة ناتجة بفعل تفتيت اصطناعي للمادة المدروسة، تلي ذلك عملية إعادة بناء في ضوء الخاصيات ذات الصبغة العلائقية الرابطة بينها. ففي الفكر القديم يتمثل دور الأسطورة غالبا في تقديم نموذج يتوسط المخالف، ويحل التعارضات الثنائية والتناقضات الناتجة عن التجربة اليومية، المولدة للتضاد: قرية/غابة أو طبيعة معادية، رجل/امرأة، يمين/شمال، سماء/أرض. باختصار سلسلة من التعارضات بين الطبيعة والثقافة تكون فيها الأسطورة ضامنة للوساطة. تبدو مثل هذه النظريات مناسبة لبعض الفضاءات الثقافية كتلك التابعة لهنود أميركا وسكان أستراليا الأصليين وبعض الثقافات الأفريقية، ولكن من اللازم الإقرار بفروقات نوعية ضمن الواقع الأسطوري المُعاش، فكما بيَّن ج. س. كرك[110] أن التعارض بين الطبيعة والثقافة يتواجد في بعض أساطير بلاد ما بين النهرين كأسطورة جلجامش، التي كان لها تأثير واسع على

الأساطير السامية والإغريقية. وكان الواضح الجلي لتلك الأساطير التي أنزلت آلهة الطبيعة بين أحضان المدن هو إضفاء الرفعة على المؤسسات الإنسانية وفي الآن نفسه ربطها بالوسط الطبيعي المعادي. فهي ترمي لتحقيق مجموع يؤسس النظام الكوني والاجتماعي. بأشكال أخرى فإن هدف تلك الأساطير تقديم إجابة للإنسان عن ذلك التناقض بين الطبيعة والثقافة تكشفه له تجربته وحدسه الأول، ولكن تلك الوساطة بعيدة عن أن تشكل الموضوع الأساسي لأساطير ما بين النهرين. كذلك بالنسبة للعالم الإغريقي حيث أُكِّد منذ القرن الخامس على التعارض الجوهري بين الطبيعة والناموس، والأساطير الإغريقية لم تؤسَّس بعد على تلك الجدلية ولم يقع انعكاسها فيها وليس لها مهمة توسّط الطبيعة البرية والتقنيات الإنسانية كوظيفة وحيدة. فمثال السونتور يبين إلى أي حد بإمكان الأسطورة إرساء علاقات متعددة ومزدوجة بين طبيعة معادية، غريبة عن الإنسان ولكن من أصل إلهي يجمعها مع تقنيات وثقافات أناس متوحشين ملتحين آتين من الصحراء، من الطبيعة المعادية. كذلك العلاقات بين مجالي الفعل الإنساني فهي مزدوجة ولا يتيسر تلخيصها في عملية ذهنية بسيطة من الوساطة. إن الأسطورة هي واقعة ثقافية بالغة التعقيد يتعذر تحليلها عبر قراءة تأويلية وحيدة[111].

ت ـ البنيوية والمقدّس

يتمثل السؤال المركزي المطروح من جانب التحليل البنيوي للأساطير في معرفة ما إذا كان كل «فكر برّي» منسجم مع فهم ونوع من التعبير عن المقدّس. فليس الفكر القديم ترتيبيا وتصنيفيا

فقط، فهو ينسّق أيضاً وبصورة منطقية عديد العناصر الأسطورية المختلفة وينظم كل مشارب الحياة الجماعية بحسب طقوسية يديرها بكل دقة، فهل ترى بإمكانه بلوغ نوع من الوعي بالمقدّس؟ إجابة كلود ليفي ستروس بكل هدوء وبصورة إجمالية، سلبية. فهو يرى أن الفكر الأسطوري مشحون بكثافة، سواء بالصور الميتة أو الرموز المتبقية، وهو دائما يغلب عليه طابع الفكر العمومي. فهو يرتب في نظام جديد عناصر لم تعرف التغيير البتة. وهو لا يفسر حالة واقعة بربطها بسبب أولي، ولكنه يشير فقط للخاصيات المختلفة لأمر ما، فهو يؤسس اختلافا بائنا. فالأسطورة هي تلميح يخبر بالخطاب العلمي. المسألة مطروحة بكل جلاء: فقد أكد أ. كونت أن كل التطور الذهني للإنسانية يفسر الظواهر الطبيعية مشبعا إياها بأفعاله الخاصة التي بإمكانه إدراك شكل إنتاجها، وبمسعى متزامن، ولكن بتثمين مفرط مقلوب لدى الإنسان ينسب لأفعاله الخاصة قوة وفاعلية مشابهة لما نجده في الظواهر الطبيعية. فلا يقدر الإنسان أن يبدع إلها إلا إذا انتمت قوى الطبيعة إليه وصارت مستبطنة لديه، بواسطة نظام تقسيمي كالنظام الطوطمي. يكتب ليفي ستروس بكل منطقية: «يتأسّس الدين على أنسنة للقوانين الطبيعية، والسحر على تطبيع للأفعال الإنسانية، معالجة بعض الأفعال الإنسانية وكأنها جزء مكمل للحتمية الفيزيائية... فالدين يتأسس على تشبيه للطبيعة والسحر على مماثلة مع الإنسان. فليس هناك دين بدون سحر كما ليس هناك سحر خال كليا من أي أثر للدين. فلا توجد مقولة ما فوق الطبيعي إلا مع إنسانية تنسب لنفسها مقدرات ما فوق طبيعية، وتمنح في المقابل للطبيعة مقدرات إنسانيتها الخارقة»[112]، ولأن الأسطورة مع ليفي ستروس عامة

وما قبل علمية وأكثر موضوعية، فهي تظهر لديه أرقى من أي دين والذي ليس سوى عرض للذاتية الجماعية بأشكال متفاوتة.

كما نرى في ذلك التحول من حالة الطبيعة إلى حالة الثقافة أنه لا يوجد اهتمام في فهم المقدّس. فالعلم هو معطى، من قبل أن ينظمه العقل الإنساني بفهمه للكون. ففي مقدمة لطبعة ثانية لعمل مارسيل موس، نجد ليفي ستروس يحدد بصورة دقيقة مسألة الفكر الرمزي والسحري(113)، فهل من الممكن الاعتقاد بأن الأشياء التي تحيط بالإنسان قد عرفت تدريجيا دلالة محددة لديه؟ أو هل يلزم التفكير بخلاف ذلك، أن الأمر تم بصورة كلية في نفس اللحظة؟ فهل كانت هناك لحظة صار فيها الكون ذا معنى دون أن يكون مسبقا معروفا بصورة أفضل من جانب الإنسان؟ إذ التعارض بين الرمزيّة والمعرفة العقلية يأخذ أهمية بالغة هنا. فالمعرفة هي السياق العقلي الذي يسمح بتمييز وتنظيم أشياء بالنسبة لأخرى بحسب مختلف أشكال الدال والمدلول. والكون جلب دلالة ما للإنسان، كان ذلك قبل أن يعرف هذا الأخير معناه على وجه الدقّة. ذلك أن العالم قدم وبصورة كلية ومباشرة معنى لكل ما يمكن ويلزم الإنسان أن يعلمه لأجل معرفته. إذ ليست المعرفة سوى الازدياد البطيء والتجذر لذلك المجموع المغلق الذي يكونه العالم والإنسان الذي يحيا فيه، بكل الضمان الذي تمنحه له أهمية عمله وقيمته. فكلود ليفي ستروس، بتعزيز كبير من الصور والتعبيرات العلمية، يرسي فلسفة مانعة لكل فكرة تقول بتنزيل المقدّس والتعالي الإلهي. لأن التفسيرات التي يعطيها لدور الفكر الأسطوري ووظيفته لا تنسف فقط نظريات المقدّسات الطبيعية والمعالم القدسية ذات المكانة لدى مرسيا إلياد، ولكن

أيضاً مختلف النظريات النابعة من فلسفة فيورباخ حول حاجة الناس المنتظمين في وحدات دينية، وبهذا يبدو فكره كأحد الأشكال الأكثر جاذبية للاّإدرية الحديثة.

إن تلك النظرية تفترض معا: وحدة الفكر البرّي وكذلك عدم تغير بنى الوعي الإنساني. فمنذ سنة 1963م أبدى بول ريكور[114] اندهاشه أمام عدم تطبيق التحليل البنيوي في دراسة فضاءات أسطورية أخرى، هندية أوروبية وسامية وإغريقية. لأنه إذا كانت توجد وحدة للفكر الأسطوري وإذا اعتبرنا حقيقة وجود «فكر برّي» ثابتة فلِم لا يكون هناك تطبيق للتحليل البنيوي حول الأصول الأسطورية للغرب؟ وبدءا وبسبب أثر هذه الأصول الأسطورية الدينية الهام على أساطير العهد القديم، من اللازم التنبه للتحفظ الحذر الذي قام به ليفي ستروس، والذي يكشف في عمقه عن نوع من الرفض للدخول في عالم الأصناف الدينية. والعهد القديم في محتواه إجمالا يحوي العديد من المواد الأسطورية، كان استعمالها لغايات في غير مبتغاها الأصلي. فالأساطير العبرية قد شوّهت بسبب الكتبة اللاّحقين الذين حمّلوها تأويلات عدة بإخضاعها لعمليات عقلية جديدة، خاصة في المرحلة الكهنوتية. من الجدير ملاحظة أن ذلك ليس خاصا بالفضاء التوراتي، إذ نجد تأويلات متشابهة تستجيب لحاجات «القراءات» الجديدة للأساطير، في الفضاء الإغريقي، ولكن بالأخص في روما مع الظاهرة التي أصبحت معروفة جيداً الآن، بإضفاء الصبغة التاريخانية على الأساطير الأصلية. هذه الظاهرة نفسها مدركة في فضاء ثقافي آخر لدى هنود الزوني في الجنوب الغربي لأميركا الشمالية، فالهدف إن ليفي ستروس يسعى لتنقية كل «أشكال

اللاهوت» المضافة، لأجل العثور على النواة الأسطورية الأصلية. فليس متيسرا بحسب المنهج البنيوي خوض عملية تفسير الأساطير الأصلية والرموز إلا إنطلاقاً من موقع ما، ولذلك تم الاستناد للمحتوى الثقافي، أنماط الحياة والتقنيات والشعائر والتنظيم الاجتماعي. ففي حالة إسرائيل القديمة يشكو ذلك السياق نقصاً، بخلاف ما تصرح لنا به بعض الأساطير التوراتية حيث لا تثير لديه كما يبدو معنى مميزا، فالحصافة تقتضي أن نقبل، كما صرح بذلك ليفي ستروس، بأن كل فكر أسطوري لا تتيسّر قراءته بنمط تفسيري وحيد.

سعى ادموند ليش الإناسي اللامع في المعهد الملكي بكمبريدج لتطبيق التحليل البنيوي على بعض الظواهر المروية في الكتاب المقدّس، كان ذلك بالخصوص في مقاليه الشديدي اللهجة[115]. وعلى خلاف ليفي ستروس الذي لا يتموضع إلا في سياق التزامن حيث كل تطور وتغير تاريخيين يبدوان حجرة عثرة، يرمي ليش لإبراز أن الأسطورة هي إفراز لتطور التراث التاريخي: إنها أمر مترسب، فالتوراة تروي رواية مقدّسة متعلقة بالصلات الجامعة بين يهوه والشعب الذي اختاره، يبدو فيها المحور الزمني أساسيا، ففي الروايات الأسطورية للكتب التاريخية يلعب تسلسل الأنساب المعقد دورا مهماً يدفعنا بإلحاح نحو مسألة الزواج الداخلي التي لا تتفق مع الغزو العسكري لكنعان وعادة امتلاك الأرض. فتاريخ الملكية المقدّسة في إسرائيل كما يرويه سِفْرا صموئيل الأول والثاني وسفر الملوك الأوّل، هو طبعا تفسير مكرر من جانب طبقة الكهنة لبعض العناصر الأسطورية التي يتمثل هدفها في إبراز أن اعتلاء سليمان عرش إسرائيل هو المنتهى الضروري

والمنطقي لتاريخ طويل، بإيجاز إضفاء نوع من الشرعية. ولكن وراء تلك القراءة الكهنوتية ينبغي للتحليل إيجاد رواية مهمتها تليين التناقض الكبير الذي شهده العبريون أثناء غزو أرض الميعاد، فكيف يمكن المصالحة بين تشريع الزواج الداخلي المنصوص عليه في شريعة موسى والإلزامات الملحة للزواج من النساء الأجنبيات بغرض امتلاك الأرض؟ لقد توصل إدموند ليش إلى رسم تاريخ الملكية في إسرائيل في سلسلة من الثنائيات المتعارضة: إسرائيلي/ غريب، ملك شرعي/ مغتصب، يهوذا/ بنيامين، أب/ابن، إلخ. عبر هذه الجدلية الثابتة، التوسل دائما لمضمون بفضل مبرّرات ثانوية تحت شكل فاجرات تدنّس مناهضي الملكية أو زناة مع نساء الخصم ومع معاشر الأب، وكذلك نكاح المحارم مع الأخت. كما يمكن أن يوضحه الجدول التالي[116]:

تحليل اجتماعي ثقافي لسفري صموئيل
وسفر الملوك الأول: 1-9

صموئيل الأول: 4-19 شاول (بنيامين) في مقابل داود (يهوذا) =

إسرائيلي ضد أجنبي.

داود (يهوذا) حليف الأغيار.

ثم شاوول (بنيامين+إسرائيل) قتل من جانب الأجنبي، الذي قتل من جانب داود (يهوذا+إسرائيل). داود في حداد على شاوول.

أبنير (بنيامين+إسرائيل) قتل من جانب يوآب (يهوذا+إسرائيل) الذي لم يقتل من جانب داود (يهوذا +إسرائيل). داود في حداد على أبنير.

إيشبوشث (بنيامين+إسرائيل) قتل من جانب «أغيار»
(بنيامين+إسرائيليون) تم قتلهم من جانب داود
(يهوذا+إسرائيل).
داود (يهوذا+إسرائيل) الوحيد من بقي حيا: توسط بين
المختلفين.

صموئيل الأول: 25 داود-أبيجال-نابال=زنا.

صموئيل الثاني: 1-10 داود وإيشبوشث=يهوذا ضد بنيامين+زنا
مع سرية الملك القديم.
11-12 داود وبثشبع امرأة أوريا=زنا
13 أمنون وثامار-أبشالوم= هتك محرم أُخيّ وأُخيّة.
14-19 أبشالوم وداود= أب ضد ابن+زنا مع سرية
الأب.
20-24 ثشبع داود=بنيامين ضد يهوذا.

الملوك الأول: 1-4 داود-أبيشج= فتور جنسي للملك المتقدم في
السن.
5 وما يليه أدونيا وسليمان= أُخيّ ضد أُخيّ+محاولة زنا
مع سرية الملك الراحل.

من ناحية أخرى إذا ما بحثنا لتحديد مختلف أشخاص هذه الدراما الملكية، بالنسبة لداود وبحسب شكل موتتهم فإننا نحصل على جدول آخر جد معبر:

نابال	زوج إحدى نساء داود، قبيلة يهوذا، قتل بإذن من داود.
أبيجال	الزوجة الثانية لداود/ أخت داود أو أُخيّة له.
شاول	أبو زوجة داود، قبيلة بنيامين، قتل من جانب الأمالسة (أغيار).

يوناثان صهر لداود وأخ بالتبني، قبيلة بنيامين، مات مثل شاوول.

أشاهل ابن أخت داود، أجنبي، قتل من جانب أبنير.

أبنير عم زوجة داود، قبيلة بنيامين، قتل من جانب يوآب.

إيشبوشث أخو زوجة داود، قبيلة بنيامين، قتل غيلة من جانب أتباعه.

ميكال زوجة داود وابنة شاول، طلّقت ثم أرجعت من جانب داود.

أوريا زوج امرأة، كنعاني، قتل بإيعاز من داود.

بشبع زوجة داود، إمرأة من جنوب يهوذا، نجت من المحنة.

أمنون ابن داود، قبيلة يهوذا، قتل من جانب أبشالوم.

ثامار ابنة داود، قبيلة يهوذا، شغفت ثم هجرت من قبل أمنون.

أبشالوم ابن داود، قبيلة يهوذا، شغفت ثم هجرت من قبل أمنون.

ابن أخت داود، قتل من جانب يوآب.

أبيشج سرية لداود، أجنبية بقيت عذراء، أشتهيت من جانب أدونيا.

أدونيا ابن داود، قبيلة يهوذا، أعدم بتهمة الإغتصاب والزنا بأمر من سليمان.

يوآب ابن أخت داود، غريب، أعدم بأمر من سليمان.

في ضوء تلك التراجيديا ذات المحاور الثلاثة لم يتبق غير:

سليمان ابن داود وبشبع، قبيلة يهوذا، وحده الملك الشرعي.

ذلك أن الرواية التوراتية ذات التراتب الزمني تكشف المعنى

البنيوي وأهمية الجزئيات السوسيولوجية للنص. إذ تشكل المقطوعات التاريخية للعهد القديم تاريخا أسطوريا موحدا، ليس لها غير وظيفة تأييد حالة المجتمع اليهودي أثناء الصياغة النهائية للأسفار التاريخية. فجلي مع إدموند ليش أن لا شيء آخر في تلك النصوص، وليس التاريخ ما نعتقد أنه حدث والأسطورة هي ما يوجد حالياً ويفسر الأسباب. فكل تفسير لاهوتي لتلك الوقائع هو مضاف وليس جزءا متضمنا داخل البنى التي يكشفها تحليل تلك النصوص. برغم ذلك الفهم الوظيفي للأسطورة، يبقى ليش بنيويا أرثوذكسيا حين يعلن أن في تلك الرواية التوراتية لا يوجد في النهاية سوى نظام للأجزاء المكونة للنص، وبذلك تحمل الأسطورة حيادا مطلقا، كما لو أنها ليست سوى تعبير في حدود ظواهر قابلة للمشاهدة لوقائع غير مرئية.

يبدو لي من المهم التنبه لموقف منهجي يقترب كثيراً مما عليه إدموند ليش لدى الإثنوغرافي لوك دي هوش الذي يطبق على الثقافات الأفريقية وبالأساس ثقافة البانتو تحليلا بنيويا. فمواقفه من لاهوت الدوغون تبدو مماثلة لما عليه ليش أمام لاهوت الملكية في إسرائيل. فمنذ العمل المهم لكل من مارسيل غريول وج. دياترلان تيسر التعرف على النشاط اللاهوتي الخارق لـ«فقهاء» الدوغون ورمزية علمهم الكوني، إضافة إلى عمق ميتافيزيقاهم التوحيدية[117]. إذ يبدو اللاهوت في تلك الثقافة كما في إسرائيل القديمة مضافا إلى أساطير أكثر قدما حدثت بفعل تأملات بعض الخارقين، والذي نستطيع إلحاقه بكل يقين بالشروحات الكهنوتية للملكية اليهودية. فالإناسي البنيوي يحذر من تلك الإبداعات المرتسمة في تاريخ شعب ما، فهو يجد فيها شكل

نشاطين مختلفين للعقل الإنساني، لا يبلغ بواسطة منهجيته الصارمة لربط أحدهما بالآخر. كتب ل. دي هوش «تثير الميثولوجيا واللاهوت مستويي إبداع مختلفين، ليس من السهل دائما التدليل عليهما. فأي ريب بإمكانه أن يجعل القراءة البنيوية مشكوكًا فيها». (من ملحمة الثعلب الشاحب[118]).

ذلك الموقف هو أيضاً موقف: كلود ليفي ستروس أمام لاهوت النويار، بخصوص العلاقات المميزة التي يرسيها هؤلاء بين التوائم والطيور. فهؤلاء القوم يعرّفون التوائم بأنها تمثل شخصا واحدا ولكن ليس باعتبارهم بشرا ولكن طيور. لقد أوضح جلياً أ. إيفنز بريتشارد أن ذلك التناقض هو ظاهري فقط[119]، فالندرة النسبية للتوائم هي التي جعلت منهم تجلياً للمقدّس. إنهم «أطفال الرب»، فكما السماء مقام الألوهية فإن التوائم هم أيضاً «أشخاص عُلويون» يختلفون عن الناس العاديين المسمون «أشخاص العالم السفلي» فالطيور لدى هؤلاء الناس هم أيضاً «أشخاص علويون» والتوائم وبصورة منطقية لهم شبه بهؤلاء. ولكن التوائم هي كائنات بشرية، فكما هم أشخاص «من العالم العلوي» هم أيضاً بفعل الميلاد من «العالم السفلي». وكبقية الطيور، حيث البعض يطير على علو أقلّ وباقتدار أقل من غيره، ولكن إجمالا فإن الطيور هي «علوية» مع أن العديد من بينها توجد ما تحت ذلك العلو. نفهم بيسر لماذا يطلق النويار على التوائم اسم الطيور التي لا تحسن الطير أو على التي تحلق بصورة منخفضة اسم العصافير الأرضية. يبدو جلياً أن الرابطة التي تجمع التوائم بصنف محدد من الطيور هي كما يؤكد ليفي ستروس بحق رابطة منطقية ذات صلات عقلية. التوائم هي طيور ليس لأنها تختلف عنهم أو لأن شبهًا

بينهما وليس كذلك لأنهم يمارسون صيدها، ولكن لأن التوائم تقوم بالنسبة للناس الآخرين مقام أشخاص «من العالم العلوي» بالنسبة لأناس «من العالم السفلي»، وبالنسبة للطيور مثل طيور «العالم السفلي» بالنسبة لطيور «العالم العلوي». كذلك نجد علاقات مماثلة لدى الكواكيوتل بكولومبيا البريطانية.

كل المسألة هي في تفسير تلك العلاقة المجازية كما يقول إيفنز بريتشارد، فمع ليفي ستروس تسمح تلك العلاقة بفهم العالم الحيواني في ضوء العالم الاجتماعي، فليست العلاقة من الصنف الطوطمي متيسرة التفسير إلا بفضل الثنائيات التي تثيرها لعقل الإنسان. لقد لاحظ إيفنز بريتشارد، فيما يؤاخذه ليفي ستروس، أن «صيغة تشبيه التوائم بالطيور لا تنتج أبدا عن علاقة ثنائية متينة بين التوائم والطيور، ولكن عن علاقة ثلاثية متينة بين التوائم والطيور والله، فبالنسبة لله تقدم التوائم والطيور طابعا مشتركا في ما بينها»[120]. يرفض ليفي ستروس أن يكون الاعتقاد في ألوهية متعالية هو العلة لعلاقات التماثل التي يجدها ضمن ثقافات أخرى أقل لاهوتية. دون أدنى شك، أن يكون النويار أكثر تدينا من شعوب أخرى هو أمر يبدو صعبا عدم إيلائه أي اهتمام، إذ نستطيع التساؤل حول ما إذا كان جهل الآليات الجينية والغرابة التي تحف بالتوأمية هي بالضبط الدافع الكامن وراء عملية التقديس. أوَلا يقول النويار بأنفسهم إن التوائم هم «عطية من السماء»؟ وإذ نُسِب لتلك الطيور والتوائم المفاهيم والأحاسيس إضافة إلى ما يتعلق بأصل وجودها الموضوعي، فهل من اللازم القول لإثبات ذلك التأكيد- الأساسي بالنسبة للنظرية البنيوية- أن الأساطير لا تقود إلا للعادات التي تؤدي بدورها نحو التقنيات؟

نرى من خلال هذه الأمثلة أن المنهج البنيوي يعطي الانطباع على تحصنه أمام كل الصيغ اللاهوتية لأنه يرفض قبول القول إنه يتسنى عبر اللّغة الأسطورية تبيان بعض التجلي للمقدّس. من المدهش حقا أن يصرح ليفي ستروس بأن الأساطير الطوطمية الأسترالية التي تتأسس على أحداث مثل: ظهور الجد الطوطمي في بعض النقاط من أرض القبيلة أو عمليات حج تبعث القداسة في مكان ما، إلخ... والتي تحمل وعودا بالسعادة وتأمينا للخلاص بواسطة التناسخ، يمكن أن تضفى عليها خاصية إيمانية[121] مضيفا «أن تلك اليقينيات العميقة توجد لدى كل الذين يستبطنون أساطيرهم» وكما يرفض السير قُدمًا أو الاعتراف لمحاوره بأي إيجابية، يوضح ليفي ستروس نقطة منهجية بالغة الأهمية لديه، تبدو لي محددة بدقة، وهي حدود وقيمة التحليل البنيوي للفكر الأسطوري: «... ليس بالإمكان إدراكها ومن اللازم أن تترك جانبا من قبل هؤلاء الذين يقومون بدراستها من خارج» ذلك هو الرفض المطلق لما يرى أنه أمر ذاتي. «فلا نستطيع أن نفهم الأشياء من الخارج والداخل، ولا يتيسر لنا فهمها من الداخل إلا إذا ما كان منشأنا نحن بالداخل». هكذا يتضح بكل جلاء رفض كل عملية استبطانية لفهم المقدّس. يقف المنهج البنيوي في تناقض مع الظواهرية الدينية، إذ معه فهم الظاهرة لا يلزمه استدعاء أي مشاركة من جانب الملاحظ، لأن فهم الظاهرة يبقى متعذّرا. فالتحليل البنيوي يرمي هو أيضاً للفهم، ولكن ليس بنفس المعنى الذي يعطيه الظواهريون لكلمتهم الأساسية: -*Verstehen*-، أي الفهم، فهو يسعى بكل وضوح إلى التفسير بإبراز القوانين والآليات البنيوية. فما توضحه البنيوية هي الآليات

المنطقية لنشاط العقل الإنساني، ولكن ليس أبدا المحتوى نفسه لفكر الإنسان. فإذا ما كانت الأساطير هي خطابات الجماعة حول نفسها، فإن التحليل الذاتي الصرف لا يستطيع أن يكتفي إلا بعرض الترتيب النحوي، كما يسعى الألسني لإرساء قواعد لغة معينة دون إيلاء أي اهتمام لمعرفة عالم الإنسان الذي يتكلم تلك اللّغة أو لما يعبّر عنه من خلالها.

يتمثل الخطأ الفادح لبعض معاصرينا دون شك في انتظارهم من التحليل البنيوي أكثر مما بمقدوره منحه. عند حصوله في جانفي (كانون الثاني) 1968م على الميدالية الذهبية من الـ(C.N.R.S.)، الوسام الأعلى الذي يكرم به عالم فرنسي، صرّح كلود ليفي ستروس: «لا تعلن البنيوية المطبقة بطريقة سليمة رسالة، وليست مالكة لمفتاح قادر على فتح كل الأقفال، وهي لا تبغي تشكيل مفهوم جديد للإنسان أو للعالم، إنها تحذر من مغبة تأسيس علم مداواة أو فلسفة». مع ذلك، وراء تواضع العالم وحكمته من اللازم رؤية رغبته في تعريف الإنسان «بتوسيع حقل الأبحاث إلى مجالات أرحب. . . من أجل إظهار وقائع عامة ومن أجل العثور في السياقات المختلفة للثقافات الإنسانية على ظروف معادلة لما نجده في التجريب. . » يظهر جلياً الطابع المميز لمعرفة موضوعية وإيجابية بحسب مراده. فإذا ما اعتبرنا المنهج العلمي واحدا ويتحتّم على معرفة الإنسان المرور عبره، فإننا نستطيع التساؤل حول ما إذا كان هناك موضع بحسب ذلك السياق لإناسة دينية يمكن أن تكون علميا معتبرة؟ ذلك أن كلود ليفي ستروس يصرح بوضوح باستحالة ذلك: «إذا ما كان مسعانا لتأسيس الدين بحسب نظام مستقل نابع عن دراسة خاصة بعزله عن السياق العام

لمواد العلم. . . فإنه يحصل حتماً في نظر العلم الإقرار بأن الدين لا يتميز إلا بصفته مقرا للأفكار الغامضة. ولكن إذا أعطينا للأفكار الدينية نفس القيمة كما الشأن مع أي منظومة مفهومية، أي الولوج للأواليات الأساسية للفكر الإنساني، فستصبح الإناسة الدينية ذات مصداقية في مساعيها، ولكن ستخسر استقلاليتها وخصوصيتها[122]. نرى بوضوح انفتاح التحليل البنيوي على لا إدرية شاملة، مرتكزا على فهم مميز وثاقب للبنى العقلية للإنسان، المقدر دائما خارج التاريخ وضمن حاضر أزلي.

تجلو لي ثلاث ملاحظات مهمة، بصفة خلاصة، لأن الجدل المثار من جانب كلود ليفي ستروس مهم ومن الصلف والعبث إدعاء امكانية الإلمام به، ولكن أسوق هذه الملاحظات بصفتها تأملات آنية وفرضيات للتعمق:

1- إبستمولوجياً يمكن أن يتلخّص التحليل البنيوي في التالي: تتحدد مادة دراساته بسلسلة من التقابلات لأمور مختلفة وتلك البنية الثنائية تمثل حالة الموضعة لمجتمع ما. وكأي مادة علمية لا يدخل عليها التحليل الذي يحددها في وجوهها المختلفة، الذي تمثله الأساطير، أي تغيير. بالحقيقة حتى في ميدان الفكر الأسطوري، حيث يبدو الفكر الإنساني أكثر طلاقة للركون إلى عفوية خلاّقة، نعاين إكراهات عقلية وقوانين داخلية مشابهة لتلك المعاينة في نظام بنى القرابة. فهل يعني هذا استنتاج أن العقل الإنساني «أينما كان مكبّل»؟

2- هل المواد التي يؤسس عليها التحليل البنيوي نظريته التفسيرية بشأن نشاط العقل الإنساني سليمة؟ وهل بإمكان السِّلالي أن يتابع حاليا مجتمعات باردة، وهل بإمكانه الإفلات من التعاقب

الزمني الذي انحشر فيه، حتى يتيسر له المكوث بكل أريحية كمراقب لذلك التلازم التام؟ بحق أرى أن المسألة المصاغة بذلك الشكل خاطئة. فأي مؤرخ يعمل على حقب قريبة أو بعيدة من حاضره، لا يتسنى له التأكد بشكل إيجابي من القيمة المطلقة للوثائق التي يدرسها. فهو يعمل على مخلفات وأجزاء من الواقع المُعاش ساعيا لترتيبها في تشكيل محدد قسرا. من ناحية أخرى، واضح على المستوى النظري السياق العلمي، إذ يؤكد البنيوي أنه لا يهتم بالتعاقب الزمني إلا حين يقدّر أن بإمكانه الإلمام به. ولكن، هناك تحديداً يكمن التعارض بين منهجه ومنهج المؤرخ. فالإناسة والتاريخ من العلوم الغيرية، ولكن التاريخ يدرس ذلك التنوع في الزمن.

محتجا ضد الفهم التراكمي للتاريخ الذي كان أثر هيغل عميقا فيه، يرفض ليفي ستروس الاهتمام بتطور العقل الإنساني عبر تنوع الأشكال الاجتماعية[123] ويرفض مقولة التكونات المختلفة والإبداعات الأصلية للإنسان الموزّعة عبر الزمان والمكان، «فالنشاط اللاّواعي للعقل يتمثل في إرساء الأطر للمحتوى، تلك الأطر هي نفسها لدى الجميع، قدماء ومحدثين، بدائيين ومتحضرين. وينبغي بلوغ البنية اللاواعية والتحتية لكل مؤسّسة ولأي محتوى للحصول على مبدأ تفسير مقبول في مؤسسات أخرى»[124]. فبحسب رأيه المجتمعات، كالأفراد في عاداتهم وخرافاتهم واعتقاداتهم، لا تخلق صورة مطلقة أبدية. فليس بإمكانها إلا اختيار بعض التركيبات ضمن جدول مثالي يتيسر بناؤه. فما يبني هوية ثقافة ما، هو الترتيب الخاص الذي تحققه تلك العناصر الدائمة بواسطة ميثولوجيتها الخاصة وأنظمة قرابتها،

إلخ. فميزتها ترتكز في كونها تحقق نمطا من التركيب لا غير. ينجم عن ذلك أن الإناسة البنيوية ليس من غاية أخرى لها سوى إرساء جرد نموذجي للتركيبات الممكنة والبحث عن القوانين التي تقف على رأس تلك التركيبات. فتاريخ شعب ما ليس سوى تعاقب للبنى التي تم اتساقها في مجتمع ما.

3- هل المطلوب إذاً مقابلة منظومات إنسانية ثابتة ومتبلورة مع مجتمعات في حالة تغير مستمر ومصبوغة «بالطابع التاريخي»؟ ليس ذلك متيقنا لأن مختلف النظم التي تشكل الثقافة واللّغة والقواعد الأمومية والعلاقات الاقتصادية والفن والعلم والدين، كلها تعبر عن مجتمع محدد ولكن بدون تماثل كلي، فبين كل تلك النظم نلاحظ خللاً في التوازن وعدم توافق يبدو عبر مجموع تلك الثقافة. ذلك التنافر الداخلي هو المنبع الحيوي لتغيرات مختلفة السرعة ومختلفة الملاحظة من جانب المعاين، ولكن مع ذلك يبقى واقعيا. نعرف جيداً ان المجتمع محدود في المكان والزمان، وهو عرضة دائما لتأثير مجتمعات أخرى. ولكن تلك الجدلية الداخلية لكل ثقافة لا تتفسر فقط بأنها نتاج عوامل طارئة، كالتغيرات الألسنية أو انتشار أساطير جديدة، إلخ، ولكن بأشكال أخرى خاصة لتغيرات ديمغرافية ومناخية وغيرها. نستطيع بالتالي تحديد مختلف العناصر المكونة للمجتمع كأمور دالة، في حين الواقع الإنساني الذي تتكيف معه دون كلل هو بمثابة المدلول. فليس هناك تماثل تام بين الثنائي. إن حياة المجتمعات تكشف عن ترتيب متتابع لأمور دالة على مدى التعاقب الزمني بسبب عدم توفيق تلك النظم في تمثيل واقع الإنسان.

أوليس من المتيسر التساؤل حول ما إذا كان مجموع ثقافة

ما، أي ذلك الكون المغلق المكون من طبيعة خاصة به، معروفة وممتلكة بواسطة ثقافة إنسانية، يشكل للناس الذين يحيونه تجلياً للمقدّس؟ أليس من المتيسر أن نجد بعض الأثر لتوحيد أصيل! لكن لعله أمر مطلق مصور عن طريق مجموع، ومحدد بدقة بفضل تعارض التخالفات التي يكشف لنا عنها التحليل البنيوي. فهنالك، حيث يعسر الإدراك إلا لآليات محدثة لاختلافات، يمكن التساؤل حول ما إذا كان اتحاد تلك التناقضات قد وقع عيشه كأمر متعال عن الإنسان. فكما نعرف أن مقولة المقدّس متعددة المعاني وليس لها نفس المدلول في مختلف مراحل التطور الإنساني. ففي المرحلة القديمة، مرحلة المجتمعات بدون تاريخ، ألم يكتسِ المقدّس ذلك «الكل»، الطبيعة والثقافة معا، أي العالم من خلال صلته بالإنسان؟ سواء في ما يتعلق بتصور الزمان والمكان أو بإدراك القانون والإنسان لنفسه أيضاً، فكل تاريخ الإنسانية يبدو سياقا لاكتشاف أقصى الممكنات والحتميات، للنهائي واللانهائي، للبائد والسائد. فتاريخ الإنسان منسوج من أبحاث متعدّدة في ذلك الجانب من العالم الذي يضيفه الكائن الإنساني إلى كل تجربة متوسطة بإمكانه فعلها مع الإلهي ومع الوقائع التي تتجاوزه، سواء كان عبر العرض الأسطوري للوقائع الاجتماعية أو للقواعد التي تحدد حياته الفردية أو الجماعية.

مرجعية إضافية

بشأن كلود ليفي ستروس:

Anthropologie structurale, Paris, Plon, 1958.
La Pensée sauvage, Paris, Plon, 1962.
Le Totémisme aujourd'hui, Paris, P.U.F., 1962.
Mythologiques, Le Cru et le Cuit, Paris, Plon, 1964.
Du Miel aux Cendres, Paris, Plon, 1964.
L'Origine des manières de table, Paris, Plon, 1968.
L'Homme nu, Paris, Plon, 1971.

بشأن البنيوية:

Numéro spéciale *d'Aléthèia*, Mai 1966.
Numéros spéciaux d'*Esprit*, novembre 1963 et mai 1967.
O. Ducrot, T. Todorov, D. Sperber, M. Safouan, Fr. Wahl, *Qu'est-ce que le structuralisme?* Paris, le Seuil, 1968.

هوامش (المقاربات الحديثة للظاهرة الدينية):

(1) ظهرت سنة 1905.

(2) *La Morale économique des grandes religions, essai de sociologie religieuse comparée*, parue dans *Archiv für Sozialwissenschaft*, 41-46, 1915-1919 ; tr. fr. M. Rubel, Archives de Sociologie des Religions, 9, 1960, p. à 30.

(3) أنظر ص: 127 وما بعدها.

(4) *L'Institution chrétienne*, in fine, 1539.

(5) *Messianisme et Utopies, note sur les origines du Socialisme occidental*, Archives de Sociologie des Religions, 8, 1959, p. 31 à 46.

(6) Op. cit., p. 37.

(7) نظرا لضيق المجال أشير إلى الجرد الذي قدمه:
S.N *Eisenstadt: Some Reflections on the Significance of Max Weber's Sociology of Religions for the Analysis of non European Modernity*, Archives de Sociologie des Religions, 32, 1971, p. 29-52.

(8) Parue à T?bingen en 1912 ; tr. angl. *The Social Teaching of the Christian Church*, London, 1931.

(9) . Michel Meslin, *Les Ariens d'Occident*, Paris, Le Seuil, 1967, p. 351-2 et 434-5.

(10) أعدّت مرجعية ج. واش من طرف: Fr. Heiler et le Dr Neumann, dans Arch. Soc. Rel., 1, 1956. p. 64-69. للأسف أنه لم يترجم للفرنسية سوى كتابه: *Sociologie de la religion*, Paris, Payot, 1955.

(11) *Sociology of Religion, in 20th Century Sociology*, éd. G. Gusdorf, New York, 1945, p. 434. Tr. fr. Paris, P.U.F., 1947.

(12) *Sociology of Religion*, p. 5; tr. fr. p.10.

(13) كما الأمر في كتابه: *Sociology of Religion* que dans *Types of Religious Experience*; Christian and Non Christian, Chicago

University Press, 1951; voir par exemple H. Desroche, Arch. Soc. Rel., 1, p.41 à 63, الــذي ذكــر جــزئــيــا فــي: *Sociologies religieuses*, Paris, P.U.F., 1968, p. 51 et s.

(14) *Sociologie de la religion*, p. 351.

(15) إنه لانتشاء لدي تحية ذكرى هذا المعلم الذي شرفني باهتمامه الأخوي، أنظر كتابه:

Etudes de Sociologie religieuse, Paris, P.U.F., 1955-1956 et *les Actes du Colloque européen de sociologie du protestantisme*, 1956, publiés dans Arch. Soc. Rel., 8, 1959, p. 5-14.

أنظر بالإضافة ما نشر بعده: *L'Eglise et le Village*.

(16) بالمثل فهل يتيسر وعي المنعرج الذي اتخذته اليهودية الفرنسية بعد استقلال الجزائر، ليس فقط تطور عدد تلك الجالية إلى ثلاثة أضعاف ولكن التغيرات الاجتماعية الثقافية الجلية الوضوح، مع تفوق العناصر السفاردية وظهور بنى دينية ومؤسسات خاصة بها، بِيَع ومدارس، إلخ.

(17) أنظر بشأن هذا الموضوع تحليلات H. Desroche, A. Vauchez et J. Maitre. *Sociologie de la sainteté canonisé* , Arch. Soc. Rel., 30, 1970, p. 91.

في نفس السياق دراسة المواقف الجماعية أمام ظاهرة الموت:

cf. Ph. Ariès, *La mort inversée, le changement des attitudes devant la mort dans les sociétés occidentales, Archives européennes de sociologie*, VIII,1967, p. 189-195.

(18) J. Wach, *Meister und Jünger, zwei religionssoziologische Betrachtungen*, Tübingen, 1925. G. Le Bras, "*La place de l'ascétisme dans la sociologie des religions*", Arch. Rel., 18, 1964, p. 21 à 26.

(19) أدرجنا توضيحا حول تلك النقطة في:

A propos du donatisme, Arch. Rel., 4, 1957. p. 143 et s. (en collaboration avec P. Hadot), et surtout dans: *Nationalisme, Etat et Religion*. Arch. Soc. Rel., 18, 1964, p. 3 à 20.

(20) *The Social Sources of Denominationalism*, New York, 1929.

(21) *Typologie des sectes dans une perspective dynamique et*

comparative, Arch. Soc. Rel., 16, 1963, p. 49-64 et *Les Sectes religieuses*, Paris, Hachette, L' Univers des connaissances, 1970, p. 36-47.

(22) L'analyse d'E.-G. Léonard sur *Le Protestant français est un modèle*, Paris, P.U.F., 1953.

(23) H. Desroche, *Approches du non-conformismo français*, Arch. Soc. Rel., 2, 1958, p. 45-54.

(24) *Op. cit.*, p. 35.

(25) G. Mensching, *Sociologie religieuse*, tr.fr. P.Jundt, Paris, Payot, 1951.

(26) A titre d'exemple : V. Lanternari, *Les Mouvements religieux des peuples opprimés*, Paris, Maspéro, 1962, et R. Bastide, *Les Amériques noires*, Paris, Payot, 1967, ch. 6 et 7.

(27) بالنسبة لفرنسا أشير إلى:

L'Institut des Sciences sociales des religions, ex-groupe de Sociologie des religions .
Archives de Sociologie des religions.

(28) في مقال نشر في:

Zeitschrift fur Religionspsychologie.

(29) E. Jones, Sigmund Freud, *Life and Works*, London, The Hogarth Press, 3 vol., 1953-1957, tr. fr. Paris, P.U.F., 3 vol., 1958-1969.

(30) *Totem et Tabou, interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*, 1913, tr. fr. Paris, Payot, 1947.

(31) *Totem et Tabou*, p. 197.

(32) حول هذه المسألة انظر ص: 152 وما بعدها.

(33) *Op. cit.*, tome III, p. 358.

(34) ظهر في البداية بمثابة بحثين حول موسى في مجلة:

Imago, vol. 23, n 1 et 3 et repris en juin 1938 à Londres. Tr. fr. *Les Essais*, 28, Paris, N.R.F., 1948.

(35) *Moïse et le monothéisme*, p. 123.

(36) *Moïse et le monothéisme*, p. 145

(37) *Ibid.*, p. 144.

(38) *Moïse et le monothéisme*, p. 204.

(39) *L'Avenir d'une illusion*, p. 61.

(40) Cf. P. Ricoeur, *Le Conflit des interprétations*, ch. 2 : *Herméneutique et psychanalyse*, en particulier p. 122 à 159, Paris, Le Seuil, 1969.

(41) *L'Avenir d'une illusion*, p. 97.

(42) P. 140.

(43) أنظر مثلا :

J.-Cl. Sagne, *De l'illusion au symbole, la reconnaissance du Père*, Lumière et Vie, n 104, XX,1971, p. 35-58, et *Une foi éprouvée par le soupçon*, supplément à *La Vie spirituelle*, février 1972, Paris, Editions du Cerf.

(44) Br. Malinowski, *La sexualité et sa repression dans les sociétés primitives, La Vie sexuelle des sauvages du N.O. de la Mélanésie*, tr. fr., Paris, Petite Bibliothèque Payot, n 95 et 156, et *Les argonautes du Pacifique occidental*, Paris, N.R.F., 1963.

(45) نجد تعريفا بـ ج. روهيم وأعماله في:

Roger Dadoun, *Avant-Propos à son livre Psychanalyse et Anthropologie*, Paris,N.R.F., 1967, p. 9-32.

(46) *Psychanalyse et Anthropologie*, p..295.

(47) *Héros phalliques et symboles maternels dans la mythologie australienne*, Paris, N.R.F., 1967.

(48) *The Anthropological Roots of Psychoanalysis, in Science and Psychoanalysis*, New York, Grune et Statton, 1958.

(49) P. Parin, F. Mongenthaler, G. Parin-Matthey, *Les Blancs pensent trop, treize entretiens psychanalytiques avec les Dogon*, Paris, Payot, 1966.

(50) *L'Homme à la découverte de son âme*, p.346, 6 éd., Paris, Buchet-Chastel,1962. Edition courante, Petite Bibliothèque Payot, n 53.

(51) *Psychologie et Religion*, p. 14, Paris, Buchet-Chastel, 1960.

(52) *Ueber die Psychologie des Unbewussten*, VI, p. 157, Zurich, 1943.

(53) H. Hubert et M. Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, 1909, p. XXIX.

(54) *Humain, trop humain*, I, 13.

(55) *Psychologie et Religion*, p. 109.

(56) *Psychologie et Religion*, p. 94.

(57) *Symbolik des Geistes, 4, Versuch einer psychologischen Deutung des Trintätsdogmas*, in *Psycholog. Abhandlungen*, Band VI, Zurich, 1948.

(58) *Antwort auf Hiob*, Zurich, 1952; tr. fr., *Réponse à Job*, Paris, Buchet-chastel, 1964.

(59) *Réponse à Job*, p.78.

(60) توجد خلاصة هذا الفكر في:

Psychologie et Alchimie paru en 1944 à Zurich, tr. fr., Buchet-Chastel, 1970.

(61) كما كانت لي الفرصة في دراستها في:

Vases sacrés et boissons d 'éternité dans les visions des martyrs africains, Mélanges J. Daniélou, Epektasis, Paris, Beauchesne, 1972, p. 139- 153.

(62) *Psychologie et Religion*, p. 198.

(63) سأعود لهذه المسألة ص: 260 وما بعدها.

(64) *La Religion dans son essence et ses manifestations*, *Phénoménologie de la religion*, éd. fr., Paris, Payot, 1955, p. 9.

(65) *La Religion dans son essence et ses manifestations*, p. 659.

(66) *Le sacré*, p.22.

(67) بشأن نقد الظواهرية اقرأ الصفحات التالية لـ:

James S. Helfer, *On Method in the History of Religions, History and Theory*, Beinheft 8, p.1 à 18, Wesleyan University Press, 1968.

La Religion dans son essence ..., p. 107 à 123. (68)

Ibid, p. 517 et s. (69)

Voir R. Pettazzoni, *Numen, I*, 1954, p. 1 à 7, repris dans *The History of Religions*, éd, par M. Eliade et J. M. Kitagawa, p. 59 à 66, the University of Chicago Press, 1959. (70)

(71) قدمت مرجعية عامة لإلياد في:

Myths and Symbols, Studies in honour of M. Eliade, University of Chicago Press, 1969.

Van der Leew, *op. cit*, p. 44; M. Eliade, *Traité d'Histoire des religions, nouvelle édition*, Paris, Payot, 1964, p. 236 et s., et *Image et Symboles*, p. 55 et 213. paris, N.R.F., 1952. (72)

Le Mythe de l'éternel retour, Paris, N.R.F., 1949, p. 29. (73)

(74) أشير إلى الصفحات الأخيرة من كتاب: «أسطورة العود الأبدي» المعبرة بصورة جلية عن ذلك الحنين.

Voir C. J. Bleeker, *La structure de la religion, the Sacred Bridge, Researches in to the nature and structure of Religion*, Leiden, E. J. Brill, 1963, p. 25 à 35. (75)

محددا هدف الظواهرية في ممارسة الوعي النظري بالظواهر وفي البحث عن خاصياتها.

Voir le jugement d'A. Brelich, *Histoire des Religions, Prolégomènes*, Encyclopédie de la Pléiade, Tome I, p. 4-59, Paris, N.R.F., 1970, et C.J. Bleeker, *Historia Religionum, Tome II*, Epilegomèna, p. 642- 650, Leiden, E. J. Brill, 1971. (76)

The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian, p.170. *The History of Religions*, éd, J.M. Kitagawa, p. 241-255. (77)

(78) راجع ص: 44.

(79) *Essais sur la mythologie comparée*, p.67.92.

(80) M. Müller, *Anthropological Religion*, London, 1892, p.82.

(81) أنظر مثلاً دراسة:

J.G. Frazer, *Balder le Magnifique, étude comparée d'Histoire des Religions*, tr. fr., Paris,1931.

(82) بحسب تعبيرة:

J. Baruzi dans sa *Leçon d'Ouverture au Collège de France*, op cit, p.36.

(83) تلخص الصفحات اللاحقة دراسة سبق أن نشرتها في:

La Revue historique, Paris, tome, 503, p.5 à 24.

(84) من بين كتاباته الحديثة:

La Religion romaine archaïque, Paris, Payot, 1966 ; *Mythe et Epopée, tome I*, Paris, N.R.F., 1968, tome III, Paris, N.R.F., 1973, et *Idée romaines* , Paris, N.R.F., 1969 ; *Heurs et Malheurs du guerrier*, Paris, P.U.F., 1969.

(85) Voir G. Dumézil, *Du mythe au roman, La Saga de Hadingus*, Paris, P.U.F., 1970., 1970.

(86) راجع ص: 179 وما بعدها.

(87) ص: 630- 631.

(88) *La Religion romaine archaïque*, p.8.

(89) *Mythe et Epopée, tome II*, p. 13-132.

(90) *Idées romaines*, p. 31-152.

(91) أنظر كتاب:

G. Charachidzé, *Le Système religieux de la Géorgie païenne*, Paris, Maspéro, 1969.

(92) توجد طقوس إعلان الحرب متابعة من جانب:

Tite-Live, I, 32.

(93) Voir G. Dumézil, *La Religion romaine...*, p.107-109 et 323-328; et M. Meslin, *La fête des Kalendes de janvier, étude d'un rituel de nouvel an*, coll, Latomus, Bruxelles, 1970, p.14-22.

حيث نجد المرجعية الأساسية.

(94) *Horace et les Curiaces*, Paris, 1942, p. 68.

(95) *Mitra- Varuna*, Paris, 1948, p. 163-179 = *Mythe et Epopée, I*, p. 423-428.

(96) أنظر ص: 232 وما بعدها.

(97) بدأت المرجعية تعرف توفرا، أنظر ص: 233.

(98) *Les Mots et Les Choses*, Paris, N.R.F., 1966 et *L'Archéologie du Savoir*, Paris, N.R.F., 1968.

(99) تكشف آثار موس وتبين التأثيرَ العميق لهذا العالم الفذ على جل الأبحاث السّلالية والإناسية المعاصرة.

(100) أنظر رسم «الفاعل الطوطمي» في كتاب: «الفكر البرّي» *La Pensée sauvage*, p. 201.

(101) *Du Miel aux Cendres*, Paris, Plon, 1966, p.407.

(102) *Le Cru et le Cuit*, p.209.

(103) *Ibid.*

(104) *La Pensée sauvages*, p. 32.

(105) A. E. Jensen, *Mythes et Cultes chez les peuples primitifs*, Paris, Payot, 1954, en particulier Ch. 5 et 7.

(106) تم تحليل ذلك في «الفكر البرّي» ص: 120 إلى 124.

(107) *Le Totémisme aujourd'hui*, p. 131.

(108) *Anthropologie Structurale*, p. 239.

(109) *Anthropologie structurale*, p. 235-243.

(110) *Myth, its Meaning and Function in Ancient and other Cultures*, Cambridge University Press, 1970, en particulier p. 84-170.

(111) أنظر بشأن هذه النقطة ص: 280.

(112) *La Pensée sauvage*, p : 292-293.

(113) M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, P.U.F., 1960, p. IX à LII.

(114) *Esprit*, novembre 1963, p. 628 et s.

Genesis as Myth. - *The Legitimacy of Salomon*, London, Cape (115)
Editions, n 39, 1969.

Cf. Ed. Leach, *op. cit.*, p. 75 et s. (116)

Masques Dogons, Paris, 1938, Institut d'Ethnologie. *Les âmes* (117)
des Dogon, Paris, Inst. d'Ethn, 1941.
Dieu d'Eau, entretiens avec Ogotemmeli, Paris, Ed. du chêne, 1948.
Le Renard Pâle, I, Le mythe cosmogonique, Paris, Inst. Ethn, 1965.

Pourquoi l'épouser ? Paris, N.R.F., 1971, p. 158. (118)

Nuer Religion, Oxford, 1956, commenté par Lévi-strauss dans (119)
Le Totémisme aujourd'hui, p.114 et s.

Nuer Religion, p. 132. (120)

Esprit, novembre, 1963, p. 634. (121)

Le Totémisme aujourd'hui, p. 148-149. (122)
حول إمكانية إرساء إناسة دينية أنظر ص: 311 وما بعدها.

(123) أنظر الفصل الأخير من:
La pensée sauvage, Histoire et dialectique, p. 324-257.

Anthropologie structurale, p.28. (124)

الأساطير والرّموز



1 ـ الرمزيّة الدينية

كشفت المعرفة الواسعة والفهم الجيد للمجتمعات القديمة، إلى جانب الاهتمام الواسع المتعلق ببنية اللّغة الأسطورية، الأهمية المنوطة بكل تنظيم إنساني أي بكل منظومة دينية للغة الرمزيّة. وفي نفس الوقت أبان علم نفس البواطن عن تطور مهم، واع ولاواع، فردي وجماعي، لصور ورموز هي بمثابة أحلام اليقظة للإنسان التاريخي. كما كشف عن وجود نشاط رمزي غائر في أعماق الطبيعة البشرية، فالرمز يظهر في الاكتشافات التي تحصل في عصرنا كأمر مرتبط بوجود الإنسان. فهو يتداخل ضمن جميع علاقات الفرد مع الغير، كما مع الألوهية أيضاً. ولكن قبل توضيح الدَّور الديني يجدر بنا توضيح بعض النقاط.

أ ـ الوظيفة الرمزيّة

كل رمز هو علامة مرئية فاعلة، يظهر كأمر حامل لقوى نفسية واجتماعية. فبحسب الأصل نعرف أن الكلمة الإغريقية تعني قطعة أو لويحة مفتتة لأجزاء، حيث الأطراف المبرمة للميثاق تحفظها لديها بعناية. فالتقريب بين قطعتين مفتتين يسمح بالاعتراف بتفاهمهما ويشهد أن الاتحاد الحاصل بقي مراعى طيلة الفراق،

الصورة جميلة تعلن الوحدة المحفوظة في التعدد. ففي البداية، الرمز هو علامة تقارب، بواسطته يحدث التعارف بين حلفاء وينبني الاتحاد بين مؤمنين. فالوظيفة الأولى للرّمز هي إرساء رابطة علاقة بين الناس، بتلك الوظيفة كمرجع يحدّد الرمز فعلاً اجتماعياً. فمنذ م. موس نُظر إلى الرمزيّة على أساس أنها واقعة داخل المجتمع، وفي نفس الوقت يعتبر كلود ليفي ستراوس أنظمة القرابة أنظمة رمزية قابعة خلف اللّغة وتحت العلاقات الاجتماعية والاقتصادية[1]. وحدها الوظيفة معتبرة في تلك الرؤية الإناسية المرجعية للرمز. ففي تواصله مع آخرين ليس للرّمز قيمة فعلية إلاّ إذا ما كان مفهوما ومدركا من جانب جماعة بشرية بمجملها.

كذلك نعرف عمل الإنسان في تفسير وتحويل التجربة المباشرة التي يشكلها حول أي أمر. إنه بالضبط ذلك التفسير، ذلك التروّي الذهني الذي يصير واقع الإنسان الذي يعيشه، فهو يعطي مفهوما ومعنى للظواهر التي يلاحظها. تلك الوظيفة خاصة بالإنسان ويتميّز بها عن الحيوان، فالإنسان هو كائن مرمّز في نفس الوقت الذي يُمفهِم فيه الأمور: أي يبحث عن معنى لأي شيء، فليست وظيفة الرمز متمثلة فقط في إرساء رابطة بين بعض المجموعات البشرية ولكن بصورة أوسع في التعبير عن علاقات بين الإنسان والكون. وهذه العلاقات ليست ذات صبغة مفهومية، فالرمز يوقظ أشكال استبصار مختلفة بما يمنحه من معان متشابهة، مكونة بطريقة شبه عفوية في العقل الإنساني وحاملة لمدلولات مباشرة. فهو لغة ذات تأثير مزدوج في وعلى المادة النفسية، بواسطته يحس الإنسان قبل أن يفهم أو يفسر تجربته الحالية. فمنذ 1819م نجد كروزر يقابل الرمز بالمجاز، يقول: «إن التصور

الرمزي هو الفكرة بعينها في قالب محسوس ومجسّد»[2]. فاللّغة الرمزيّة تعبّر عن تصور مشاركة حقيقية مُعاشة من جانب الإنسان، وهي مستوحاة لديه من تشابه مع شيء مختلف معه أو متجاوز له. فكل عملية رمزية ترمي إلى تغيير أمر ما إلى شيء مختلف، فعلاً كان أم قوْلاً، ، ليصبح علامة حقيقية أكثر علوا وأكثر رحابة ومتعالية عن الإنسان أيضاً. أعطى القدّيس أوغسطين في كتابيه «العقيدة المسيحية» و «السّبيل» مفهوما لتلك العملية الرمزيّة، أستُعيد لاحقاً مع توما الأكويني، سيعرف ذيوعا في الغرب القروسطي والحديث: «الرمز هو معطى، فضلاً على الظاهر الذي يجليه أمام حواسنا يجلب للفكر أمرا مغايرا، كأثر الحافر الذي يعلِمنا بمرور الحيوان»[3]. بقول أوغسطين ذلك يكرر فكرة عامة منتشرة في عقلية الإنسان القديم، إذ الرمز عنده دائما معبر عن حقيقة مبهمة وهي بشكل ما واقعية في ما تعنيه. فالإبداع الرمزي يظهر بمثابة التقاء شيء مادي محسوس مع العقل الإنساني، يشحنه فيه بدلالة لا مرئية مكسبا إياه بعدا متعاليا. أقول بوعي إن الرمزيّة هي المقدرة التي يمتلكها الإنسان لتجاوز الظاهر المادي للأشياء، ومن أجل إرساء لغة مفهومة لدى مجموعة المعنيين بدلالة تلك اللّغة، والتي تربط كل من هؤلاء بجماعة مقدّر أنها أوسع ومتجاوزة لهم. وأن تكون هذه الجماعة مدنية أو متدثّرة بدعوة دينية وروحية فإنها لا تدخل أي أثر على وظيفة الرمز. فتلك الصبغة الدينية تعبر عن محاولة الإنسان تصوير الحقيقة النهائية.

كتب كروزر: «يجعل الرمز بشكل ما حتى الإلهي مرئيا... فهو يجلب إليه بقوة فائقة الإنسان الذي يعاينه، ويستولي على روحه كأنه الأمر المدبّر لشأن العالم»[4]. واضعا جانبا بعض

الكلمات المهجورة، والتي تخفي القوة الحيوية للرمز وتبين أن وظيفته الأولى تتمثل في ربط الإنسان بمجموع يرى فيه علامة المقدّس. كذلك نجد غوته[5] يوضّح أن «الرمزيّة تحوّل الظاهرة إلى فكرة والتي تتحول بدورها إلى صورة، بشكل تبقى معه الفكرة ناشطة دائما داخل الصورة ومنيعة وحيّة إلى ما لا نهاية، وحتى إذا ما فسّرت الفكرة بكل اللغات، فهي مع ذلك تبقى متعذرة البيان» لأجل ذلك يلزم مقابلتها بالمجاز الذي حشرناه غالبا مع الرمز. إذ المجاز «يحوّل الظاهرة المرئية إلى مفهوم، والمفهوم لصورة، ولكن بشكل يبقى المفهوم دائما محددا بالصورة، خليقا بأن يكون مدركا كليا ومحدّدا وموضحا بشكل كلي بتلك الصورة». بأشكال أخرى إذا ما كان المجاز يقتضي تعليما بفعل تعذر إدراكه مباشرة بذاته، فإن الرمز يتموقع بعيداً عن المقاصد التعليمية والبيداغوجية. فهو يمتلك قيمة ذاتية لا نمط كلام، وهو واقعة حاصلة بفعل التماثل بين الشكل والمضمون، بين ما له تجل عيني وبين ما يشكل جوهر الكائنات والأشياء، ذلك ما عبر عنه توما الأكويني بطريقة عقلانية أحيانا «في الرمز كما تبينه طريقة الكلام، نسعى لبلوغ المسائل الإيمانية بالشكل الذي يتحدد فيه فعل المؤمن، إذ لا يتوقف فعل المؤمن عند المعبر عنه ولكن يتحدد بالحقيقة نفسها، فنحن لا نصوغ إيضاحات إلا لأجل إحداث معرفة بوقائع معينة، سواء في أمور الإيمان أو العلم على حد سواء»[6].

عرف مفهوم الرمز وتحديده تغيرات هائلة، يبدو أن إجماعًا قد أرسي يعتبر كرمز، الشيء الذي يحمل معنى لامرئيا، بعيداً عن دلالة المعنى الذي يستبطنه. بالضبط ذلك المعنى الخفي الذي يضيفه الإنسان للمعنى الأول، للأمر المشار إليه المكوّن للعملية

الرمزيّة. ولكن في الاستعمال اللّغوي الجاري ليس الرمز والعلامة مميزين بعناية دائما. فإذا ما رأيت أن المراد من الوظيفة الرمزيّة إرساء نظام مرجعي، فإني أعترف للغة المحكية والكتابة وللعلامات الرياضية والرموز التلغرافية، بإيجاز لكل تلك الإشارات المختلفة في درجة التجريد بذلك الدور، حيث معناها مرتبط بالاستعمال لدى الجماعات البشرية بالطابع الرمزي. ولكن لا أستطيع أبدا الموافقة على أن الأجنحة التي تزيّن قبعات البعض «ب» و «هـ» هي رموز اتصالات بريدية، فهي لا تزيد عن كونها علامة خدمة عامة. بخلاف إذا ما تبنينا مفهوم الرمز الذي قدمه ك.غ. يونغ[7] فإننا نلغي أي خاصية رمزية لتلك العلامات، فالعلامة عنده هي كل تعبير مقترح لأمر معلوم، والرمز هو كلّ تعبير لشيء نسبيا غير معروف والذي لا نستطيع تحديده بطريقة جلية ومحددة كما ينبغي. لقد اندهشنا من الرفض الجلي لكلّ رمزية واعية، التي يوضحها تحديد ما لصالح صورة كونية لاواعية كالصورة العابرة في الحلم. يدعم يونغ موقفه بالتأكيد على أن تلك الرموز هناك لا تشغل مكان شيء يختلف عنها، فإلى نفسها فقط تدلي بمعناها الخاص. بالتالي فالعلامات التي نجدها في اللّغة أو الأسطورة، لا توجد في حد ذاتها لأجل الحصول لاحقاً بالقوة من الإنسان على معنى إضافي محدد، إنها توجد بمعانيها.

تتمثل المسألة في معرفة ما إذا كان الإنسان وهو يتفرّس شيئا ماديا، شجرة أو ماء أو جذعين متقاطعين أو سمكة، قادرا على إدراكه في حقيقته المادية، وفي نفس الوقت تقدير أنه تعبير عن أمر غير معلوم يتطلع نحو تجاوزه. الشيء نفسه يكون علامة لهذا ورمزا لأمر آخر، صواب هنا وخطأ فيما وراء جبال البيرينيه! فإذا

ما كان الأمر غير طبيعي وغير عادي ومكوّنا بشكل، مثل دائرة مرسومة في مربع أو مثلث محيط بعين، فهل يبدو لازما تقدّم التفسير الرمزي؟ استنتاج أوّلي بالغ الأهمية: فكلّ عملية رمزية مشروطة بكلّ اجتماعي وثقافي وديني أين المعرفة مطلوبة لغرض التفسير المناسب لمعنى الرمز ذاته. إنه بحسب ذلك المجموع المعطى تتاح فرصة مقدرة ولوج المعنى الرمزي أو انتفاؤها. نعرف أن التأويلية الأولى، الأوغل قدما والأكثر تقليدية كانت ذات طابع ثقافي، فهي تعيد الرّموز إلى فضاء المجموع الذي يحددها والذي تلعب وظيفة مرجعية فيه، كان ذلك في نظم القرابة وفي العلاقات الاجتماعية بأشكالها المختلفة، وكذلك أيضاً في التقاليد الدينية. نستطيع أن نربط بدقة تحليل الرموز الدينية بمجمل التراث العقدي الداخلي الذي يمنحها معنى خاصا، وكذلك أيضاً بالفضاء الثقافي الذي تشكل فيه التراث الديني. فالمؤرخ مثلاً يستطيع العثور في بعض الآثار السابقة لظهور المسيحية، على ما يتعلق ببعض الرموز كالصليب والمحراث والسعفة والتاج والسمكة، إلخ[8]. فهو يستطيع تفسير منشأها خالصا إلى القول بشأنها أنها نتيجة تلاقح حضاري ووقوع في رهانها الرمزي. ولكن في نفس الوقت لأن المسيحية هي الإعلان لكلمة الربّ المقدّمة كإتمام لعهد ضربه يهوه مع شعبه، فكل حدث من العهد الجديد مسبوق بنموذج في تاريخ إسرائيل، بصورة تصور ما، حيث المعنى موضح. وبفضل ذلك الإنسجام الداخلي للفكر المسيحي لا يمكن للمعنى الديني للرمز أن يكون موحّد الدلالة. فتفسير تلك الأوجه الكتابية وتلك الرموز الشعائرية وتلك الصور، شامل وموحد لأنه يرتكز على معنى عقدي خاص، حيث يتعذر تفسير الكتاب المقدّس إلا بحسب

سياق مجازي[9]، لكن الأمر ليس نفسه في منظومات دينية أخرى. يبقى تحليل الرمز الديني دائما بحسب السياق الثقافي. فإذا ما كانت تقنية البحث ضرورية فإنها تترك جانبا الحقيقة الداخلية للرمز الديني، تلك «الظاهرة الحية» التي تُدخِل الإنسان إلى عالم المقدّس بحسب نمط خاص من التواصل عبر فعالية نفسية مهمة. بالتالي يبدو ضروريا البحث في سياقات أخرى، بالإضافة لتلك التأويلية ذات الطابع التاريخي والثقافي، أشكال أخرى من التفسير.

يوضح ذلك أمراً بالغ الأهمية، فالرمز كونه لغة الإنسان بإمكانه كأي لغة أخرى أن يكون متعدّد الدّلالات وأن يكتسي العديد من المعاني. إذ هو قول وليس فكرا كما رأينا. ولئن كانت الرمزيّة متجذرّة في أعماق الإنسان، فجليّ تعذّر وجود الرمزي قبل هذا الأخير، فهو وحده القادر على القيام بعملية حشد المحددات التي تكوّن العملية الرمزيّة. ولكن أين تتجذر تلك الوظيفة؟ إن تحليل الحياة النفسية يشهد انه داخل اللاشعور حيث يظهر، مثل اللّغة، ولكن هل المراد هو لاشعور «فائق للوصف ملجأ الخصوصيات الفردية وحافظ للتاريخ الخاص، يجعل كلاّ منا كائنا فريدا» بحسب الصيغة الجميلة التي تبدو ساخرة لـ: كلود ليفي ستراوس[10]. أو كما يقترح، فضاء حيث تنشط نفس الوظيفة الرمزيّة لكل الناس بحسب آلية مماثلة؟ فالمقصود ليس لاشعورا مسكونا بآثار مؤلمة، بانجراحات يعاني منها كل فرد، ولكن لاشعورا مكلف بوظيفة محددة حيث الدور هو إرساء قوانين هيكلية لعناصر مبعثرة تظهر لاحقاً: نزوات وعواطف وتصورات أو ذكريات. فكما توجد المعِدة مستقلة عن المواد التي تهضمها

كذلك يبقى اللاشعور منفصلا عن الصور التي تحولها وظيفته إلى رموز. تبقى في النهاية فرضية أخيرة: هل تتجلّى تلك الوظيفة الرمزيّة الخاصة بالنفسية الإنسانية عبر إنتاج صور كونية نموذجية، مكونة لرموز طبيعية عليها يتيسر إضافة حشد المحددات للعملية الرمزيّة الحادثة في ظل تراث ثقافي وديني معين؟ بشكل أن كل نظرية عامة بشأن الرمزيّة الدينية أمامها مواجهة صراع التأويلات المتعارضة النابعة من التحليل النفسي. إذ واضح أنه يتعذر علينا اليوم الحديث عن الرمز في حدود التاريخي والثقافي فحسب. فإذا ما كان الأمر كما ذهب لذلك بول ريكور، أن الرمز يحض على التفكير، فهل تلزم معرفة لماذا وكيف يمكن المرور من تحليل الوظيفة الرمزيّة الخاصة بالإنسان إلى نتيجة العملية الرمزيّة التي لا تتوقف عن النشاط في مختلف تلك الثقافات؟ بعد تذكير نقدي بالنظريات النفستحليلية للرمزية، سأفحص مسألة التأويلية للرموز الدينية قبل تقديم نظرية بشأن الجدوى من الرمزيّة.

ب ـ النظريات النفستحليلية للرّمزية

إجمالا يرى التحليل النفسي الفرويدي في كلّ رمز انعكاسا فوق الوعي للطبيعة النفسية للإنسان، إضافة لإدنائه دون حرج رمزية الأساطير من الأعراض المرضية النفسية. فبدراسة الآثار الواقعة فوق الوعي للنفسية الإنسانية تتكشف الأسباب العميقة والعلل المحدِّدة لنشاط الوظيفة المرمّزة لدى الإنسان. مثال أسطورة أوديب حول هذه النقطة معبّر، ففرويد كما نعرف يرى «تجلّي الرغبة الطفلية التي يقف ضدها لاحقاً حاجز المحارم لأجل منعها». وبحسب هذا التفسير فإن القدم المشوهة، صورة روح

الإنسان أوديب، فعرجه هو رمز قلق مشوه. كذلك الرموز التي تنسجها الرمزيّة ليست سوى إبداعات فوق الوعي، تقريبا «غير مسؤولة» عن الروح الإنسانية. ولكن هل يمكن التفكير بأنها استجابة لحاجة داخلية؟

فإذا ما استعدنا أسطورة أوديب ندرك احتواءها لمعنيين رمزيين، لأنها تمثل معا طفولتنا ورشدنا. فالتفسير التراجيدي الذي يعطينا إياه سوفوكل ليس هدفه تفسير عقدة نفستحليلية كما صاغها فرويد. فأوديب هو تراجيديا معرفة الذات، معرفة إثمه، إنه الوعي بالذات في سنّ الرشد. فأبو الهول المراد مواجهته هو ميدان اللاوعي، والكاهن تيرسياس هو صورة الوعي بأوديب عند الرشد. فكما قال بول ريكور، إننا نجد أنفسنا مع تلك الأسطورة أمام رمز نقيض الأطروحة الهيغلية للحقيقة. فالمسألة الأساسية لأسطورة أوديب هي بالفعل في ذلك النور، رمز الحقيقة الداخلية. فمن اللازم البحث عن تجليات تولّد العقد الطفلية، ولكن أيضاً ظهور الوعي لدى الراشد المسؤول. فالصيغة الفرويدية لـ«عقدة أوديب» تستند في منتهاها على تفسير خاطئ للرمزية الأسطورية، لأنها تهمل التمييز بدقة بين المجال الأساسي الذي تجري عليه العملية الرمزيّة والمجال الاصطلاحي المتعلق بالنص الأسطوري. فهو يمزج، دون حصر، المستوى المعين للرمز، فمع فرويد يريد الابن قتل والده بسبب الغيرة لأجل فرصة وصال مع أمه. أيضاً في حالة مماثلة مقلوبة لنفس العقدة فإن الطفلة ترغب في موت أمها لأجل الاتحاد بأبيها. لم تذكر الأسطورة البتة أن أوديب قتل لايوس بدافع غيرة جنسية، فقط حصل زواجه من أمه. فالصدفة التي قادت إلى تلك الفعلة هل تخفي دافعا جنسيا؟ تميز الأسطورة

بدقة بين الأب الحقيقي والأب الرمزي حتى وإن جمعتهما في نفس الصورة وفْقًا لقواعد العملية الرمزيّة. على علم النفس طبعا أن يحدد المعنى الخفي لتضافر المحددات، ولكن بشرط عدم الانخداع بذلك الالتباس الظاهري. فعوض ألا نرى في قصة قتل الأب، سوى تطور لأنا أعلى صارم ورغبات عدوانية تمثل هتكاً للمحارم، أي بقايا تاريخ شخصي لنزوات جنسية مقموعة من جانب أب خصاء. أوَليس المعنى الرمزي لأوديب شكلا من «الابتذال»[11]؟ أوَلا يمكن أن يكون ذلك تصعيدا للرغبات الأرضية من أجل إشباع واع يربط التجربة الماضية بآمال للتحقيق في المستقبل الإنساني. نلحظ من ناحية أخرى ان التفسير الفرويدي بكل يقين اختزالي، خصوصا إذا ما بقي عند المستوى العيني. تعرض علينا أسطورة أوديب واقع انجذاب ذلك الطفل لأمه في حدود صور رمزية: صورة الأرض- الأم منبع السلطة والقوة على إثر قران إلهي وليس قران جنسي لامرأة مسماة جوكاست وابنها أوديب. فترجمة رمز في حدود تجربة عينية وشخصية يصبح بمثابة اختزال مشوّه. فالرمز ينطلق من حالة عينية ومن شيء عادي. ولكن الواقعي الذي يعبر عنه لا يمكن أن يكون محل انتهاك من جانب العيني الذي ينبع منه. فثمة من ناحية حالة صراعية نفستحليلية تتوزع بين الانجذاب الأبوي أو الأمومي، ليس لها من تفسير آخر سوى أنها رغبة عميقة من الطفل أو الطفلة، ومن ناحية أخرى هي صورة رمزية ترمي لرسم واقعة أخرى أكثر رحابة، متجلية في المُعاش الإنساني، غالبا ما تكون متناقضة.

إن الإبداع لدى الغنوصيين الفالنتين لأسطورة «مآسي صوفيا» مهمة من عدة نواح[12]، إذ تروي لنا الأسطورة أن الحكمة مارست

شغفا آثما على الأب، حيث توجد مستنفرة بخمسة عشر زوجا من الأيونات. لقد أخل شغف الزنا بنظام الكون، فصوفيا طرِدت خارج الحرم الإلهي، خارج الزمن بواسطة أيون جديد يسمى هوروس أي الحد. فهي مذنبة لأنها أبت الارتباط بأيونها تليما، الإرادة، كما يلزم القانون بذلك. وخلافا لذلك فقد انساقت إلى الأمام تجاه أب ليس من المتيسر إدراكه يدفعها الشغف به. إنها مسكونة بجرأة كبيرة وتتملكها رغبة جارفة للارتباط بالأب الكامل، ولم يبق ما يشدها إلى الأيون. فولهها متجل في رغبة في الأب ولكنه يستعصي عليها أن تبلغ ما تصبو إليه. ولم يكن أمام صوفيا إلا السقوط في الكدر، فعاشت نوعا من الكرب الموحش وظلت خائرة لكنها حافظت دائما على حبّها وحنينها تجاه العظمة المنيعة والكاملة. مشدودة نحو العظَمَة، وجدت نفسها في خطر أن تُبتَلع في لين ذلك الأب الذي نستطيع معرفته، إنها توشك أن تذوب فيه. كادت أن تضيع في الجوهر الكلي لولا أن هوروس، الحد، تدخّل. يبدو جلياً أن هذه الأسطورة الأصلية ترتكز على بنية نفسية ذات طابع هوامي، وهي قابلة لنوع من التسجيل النفستحليلي على النمط الفرويدي. فصوفيا لها عقدة ألكترا، وهي التعبير اللامباشر عن اللاشعور الأنثوي، وتحت دافع رغبة في الغوص في شخص الأب تظهر شعورا عميقا نحو ارتكاب المحارم. فهي على قناعة أنه لا ينبغي لهذا الحب المضطرب أن يقود إلى التيه، إنها تحس أن ذلك لو كان مسموحا فأي حبّ سوف يمنحها كمال الذات.

يبدو رفض العملية التأويلية النفسية صعبا، إضافة لذلك ففي نصّ آخر معنون بـ: *-Pistis Sophia-* نعثر على وصف مماثل مع أنه أكثر تطورا من شغف صوفيا. ولكن المسألة تتلخص في معرفة

لِم وصف الغنوصيون عبر ذلك الشكل الهوامي هذا الموضوع القديم بشأن سقوط الإنسان، ولماذا عبروا بألفاظ التصارع عن الحنين الخارق للعودة نحو التمام والكمال، وعن حاجة الإنسان الدائمة للكمال بدفع الإله ما أمكن بعيداً عن الشر؟ فما هي وظيفة العنصر النفسي في تشكيل تلك الصور الرمزيّة؟ فهل نحن في تلك الحالة المحددة عند مجرد حضور أسلوب بسيط للخلق الأدبي، أي بشأن مسألة ميتافيزيقية منقولة إلى مستوى درامي؟ أو بالعكس يستدعي الأمر الإقرار بواقعية أن تلك الهوامات وتلك الصور النفستحليلية تظهر لأنها تشكل بنى المخيال ذاته؟ أستبعد، رغم أن ذلك مخلّ، فرضية أن فالنتين المنتج المفترض للأسطورة كان مريضا بلغ مرحلة من الاستبطان المضخم!. بصورة علمية، نحن لا نجني شيئا إذا ما سعينا لتحديد المسألة بالنفسية الخاصة بالكاتب، كما لا يتيسر إرجاع النظرية الفرويدية بشأن أصل التوحيد لأنه كان يغار من أخيه موسى، الذي مات مبكرا والذي أحس طيلة حياته بذنب تجاهه.

يوجد بين العقدة النفسية المَرَضية ولغة الأسطورة نوع من القرابة، يعود الفضل للتفسير الفرويدي الذي كانت له مزية إدراك أن هذا وذاك يمثلان انعكاسات لما فوق الوعي، لطبيعة مرمّزة. ولكن اختزال النسيج الرمزي للأساطير في نشاط نفسي بحت ليس ممكنا إلا إذا كانت الرموز هي بالفعل التعبير عن وظيفة خاصة للنفس الإنسانية، ذلك ما رَمَت الإجابة عنه أعمال ك.غ. يونغ حيث لا تستطيع النظريات إلغاء التفكير حول الرمزيّة الدينية، فهي القوة الفاعلة للصور والرموز التي تسمح للإنسان «باكتشاف ذاته» لتحقيق كمال كيانه. فالنقاش الواسع بين مدرستي التحليل النفسي

المتعارضتين هل هو لأجل معرفة ما إذا كانت الصورة والرمز ليسا سوى ترجمة لحالات مُعاشة فعليا ومكابَدَة، لانجذاب حادث من طفل ما تجاه أمه أو لطفلة ما تجاه والدها. وللبقاء في مجال عقدة أوديب فهل أن صورة الأم أو الأب تعني واقعة أكثر عمومية، حيث الصورة تقود فعل الإنسان؟ سيذهب إلياد بعيداً مرتئيا في الرمز نوعا من الحماية، بما له من دور علاجي يسمح للإنسان بإيجاد لغة وتجربة، زمن بدئي أولي، «فالحنين» لزمن ضائع قد وجد بواسطة الرمز[13]. بدقّة أكثر، سوف تكون الرّموز والصور التي تنبع عفويا من اللاشعور الجماعي مع يونغ بمثابة قوى وشحنات إيجابية رابطة للإنسان، فهي مشروطة تاريخيا بزمن وثقافة معينين بعالم روحي أكثر غنى من العالم التاريخي، أي المحدود الماكث فيه، فالدور الأول للرمز يتمثل في إعادة التوازن للفرد، بإنتاج، دون حد، لصور نموذجية معيارية داخل النشاط الإنساني تسمح للإنسان بوعي روحه.

لكن ما هي تلك الصور الرمزيّة؟ إنها توفر، بحسب قول عالم النفس الزوريخي وجهين لواقعة نفسية واحدة. فالصورة الرمزيّة، في آن، هي موضوعية، لأنها مغذّاة بالجسم دون أن تكون بالضبط مماثلة لإدراك هذا الأخير بفضل حواسنا. وذاتية لأن تلك الصورة تعبر عن تفاعل الإنسان مع كل العناصر القابلة للوعي من جنس الثقافة والمعرفة، واللاواعية التي توجد متحدة ضمن المادة الرمزيّة. فكل رمز هو مركز أو بالأحرى «مجمّع» تنعكس فيه الذات الإنسانية جمعاء. كذلك أمر الصورة المحلومة التي بشكل ما موضوعية، ولكنها تعبر في نفس الوقت عن شيء آخر خفي وكامن وهو الحياة العميقة للذات. نعرف قولة يونغ «الصور

الواردة في الحلم هي الخطوط المشخصنة للحالمين» قولة يتعارض بها كليا مع فرويد الذي يصرح أن الحلم ليس سوى قناع خادع تقف فيه الصور ستارا أمام الرقابة: «إننا نحلم ببرج كنيسة ولكننا نفكّر بالقضيب». فإذا ما كانت الصور المحلومة هي فعلا وجه العالم، فالرمز يخفي واقعة معقدة وليست تعبيرا كلاميا أو صورة، لأنه يوحّد في الإنسان الوعي باللاوعي والمعقول باللاّمعقول، وهو ما يفسر غنى معناه وتعدد مدلولاته، التي تجعل منه أقل جلاء من المفهوم الموحد الدلالة.

لنستعيد أسطورة الكهف مع أفلاطون، نجد لدى الفيلسوف الإغريقي رمز المعرفة الذي يريد بواسطته التعبير عن شيء ليس له معادل محدد في المجال المفهومي. الرمز الأسطوري نفسه تمّ تحويله بواسطة التأويل الفرويدي إلى صورة عاكسة للرّحم، حيث يظهر أفلاطون الذي يوظفه غارقا في أحضان الجنسية الطفلية! باختزال ما، كما الشأن مع عقدة أوديب يترك جانبا مراد أفلاطون المنطلق من حدس ذي طابع فلسفي. الرمز هو التعبير عن مجموع نفسي متشكل من الوعي واللاوعي، لا يتوجه إلى ملكة واحدة لدى الإنسان أي إلى ذكائه، ولكن إلى كيانه كليا. فالتفكير والشعور والحاسة والحدس تشترك معا في العملية الرمزيّة.

منذ ملاحظاته الأولى حول الصور المحلومة المنبثقة عن اللاوعي تنبه ك.غ. يونغ لتشابه تلك الصور مع نظيرتها التي تشكل الأساطير، في حين أن تلك الأساطير كانت مجهولة من الحالم المحلل، حيث وقع التأكد شيئا فشيئا من فرضية أن الأساطير في شكلها الأصلي، مثل الصور الشعرية اللاواعية - بنى المخيال- تنبجس من نفس المنبع، مثل المكونات الحلمية التي لا يمكن أن

تتأتّى إلا من وعي جماعي. فالأسطورة تجمع عناصر ذاتية لصيقة بالنفسية الإنسانية وتضم معطيات موضوعية من العالم الذي عرفت النشوء فيه، مثال الشمس والقمر يسير الادراك، فهذان الكوكبان معطيان موضوعيان للتجربة الإنسانية التي تعاين جريانهما، في حين في عديد من المنظومات الدينية وقع توظيفهما للتعبير عن شيء مغاير. فهل تم ذلك لداع آخر، أم لأنهما كمعطيات موضوعية للتجربة صارا رمزين، حيث لم يبلغا ذلك إلا بفضل نشاط مميز للنفسية الإنسانية، وهي الوظيفة الرمزيّة؟ فبدون شمس لا وجود لأساطير شمسية أبدا، ولكن الأسطورة لا تنسج حول الشمس إلا انطلاقا من فعل نفسي مميز وهي العملية الرمزيّة. فالميثولوجيا هي الصورة الحية للطريقة التي اتخذ العالم بها شكلا. إنها اللبوس الأولي للنماذج الأصلية، وهي شكل تجلي تلك النماذج الأصلية عندما تتحول إلى رموز. إن تشكل الميثولوجيا ينتمي إلى نفس الميدان الذي تنبع منه الصورة أو الموسيقى[14].

فالتشابه والتماثل للرموز عبر الزمان والمكان، سواء في الأساطير كما شأن التجربة اليومية للحالمين والمجهولة من جانبهم، تبين وجود حالات مشتركة بين كل الناس، لاواعية وجماعية. من تلك النماذج الأصلية: إمكانات تصور مشترك بين الإنسانية، نوع من الاستعداد الدائم لإنتاج نفس التصورات الأسطورية. فالمقصود ليس تصورات متوارثة متنقلة عن طريق التقليد، يلزمنا تفهمها عوضا عن الاندهاش أمامها، ولكن حالات فطرية للإنسان منتجة لتصورات متشابهة. فالمقصود بنى كونية متماثلة للروح الإنسانية وليس مجرد هذيان مرضى عقليين. فتواجد

الرمزي يتولّد عن تمظهر واع لنموذج أصلي في شكل عيني ويحدث تحت تأثير عوامل خارجية متعلقة بالموضوع: تراث، ثقافة، موقف من المجتمع، إلخ. فالنموذج الأصلي هو الذي يلعب الدور الأساسي في العملية الرمزيّة، إذ إن فاعليته الخاصة تجلي أمام الوعي قيمة أي رمز من الرموز، يتم التعبير عنه بما يحس به ذلك الوعي. ففي أساس كل رمز نجد دائما نموذجا أصليا يشكل التصور الممكن. فليس الرمز سوى اللّبُوس الذي بفضله يصبح النموذج الأصلي، بنية اللاوعي، ممكن الإدراك بواسطة الأساطير، سواء للوعي الفردي أو الجماعي. كذلك يمكننا أن نجد في فكر ك.غ. يونغ تلك الوظيفة الأولى للرمز، التي تضمن التقارب وترسي مرجعا. فالرمز يؤمّن التوسّط بين الوعي واللاّوعي ويؤسّس علاقة بين ما هو جليّ وما هو خفيّ. فهو يربط الفكر بالإحساس ضامنا بذلك عملية الاتزان في الحياة النفسية. فهو عامل صحة عقلية أهميته جلية للإنسان كما الأمر بالنسبة للحلم الذي يلازمه دائما.

ت ـ تأويلية الرّموز الدينية

تتلخص المسألة التي تطرحها نظرية ك.غ. يونغ في التماثل بين النموذج الأصلي والرمز، فكيف يتم المرور من الوظيفة الرمزيّة المستبطنة داخل الروح الإنسانية إلى نتيجة العملية الرمزيّة؟ ومن ناحية أخرى كيف السبيل إلى المصالحة بين دور الرمز الديني، بما يدمج به الإنسان في فضاء المقدّس بحسب نمط خاص من العلاقات، مع الدور الفاعل الذي يعترف له به علم نفس البواطن في تحقيق التفرد؟

لم يتخذ العديد من الرموز معنى دينيا إلا بواسطة محددات ثقافية وعقدية متسقة مع تقليد سائد. ذلك أن الكتابة في الرمزيّة اليهودية والمسيحية التي تمنح معنى محددا وأصيلا لعلامات، تصبح لاحقاً رموزا دينية، على مؤرخ الأديان أن يجد فيها بالضبط مدلولاتها كما هي مُعاشة في ضوء تجربة معينة لجماعة من المؤمنين. فمسعاه يتمثل في بحث الأصل الثقافي وفي تفسير الترابط وتوضيح الحدود، ولكن هل يمكن أن يقود بحثه إلى الاعتراف بنماذج أصلية، تحضر فيها الرموز برداء تاريخي؟ بدخول اللعبة يطرح سؤال بشأن المعالم القدسية، هل بطبيعتها حاملة لدلالات دينية، أم أن معناها الديني ليس متيسرا إلا بفضل عملية عقلية واقعة ضمن نطاق محدد لثقافة ما؟ ففي تلك الحالة هل يتوسّط الرمز بين الذات الإنسانية وثقافة مرحلة من تاريخ البشر؟

يبدو ممتنعا القبول بإمكانية تواجد رمزية قبل الإنسان، فهو بالفعل صانع رموزه الخاصة، والفكرة القائلة برمزية كونية وطبيعية تعرض نفسها على الإنسان كنوع من الوحي النوراني الإلهي، تبدو بمثابة فكرة خاطئة وعلميا غير مقبولة. في ميدان الرمزيّة كما في غيرها «الإنسان هو معيار كل شيء...»، فالصورة الأولية للجبل المقدّس تُظهر جيداً أننا إذا ما تحدثنا في تلك الحالة عن معلَم قدسي طبيعي، فلا يعني في حد ذاته أن الشكل الطبيعي لجبل ما له دلالة خاصة، ولكن لأن الإنسان هو الذي شحنه بمدلول عميق، مقدِّرا في ذلك الشكل من التضاريس الطبيعية موقعا لتجلي المقدّس. ففي منظومات دينية مختلفة، مزدكية وزرادشتية وعبرية وإغريقية ومسيحية وإسلامية وغنوصية وبوذية، تظهر صورة جبل مضاء بأنوار ساطعة يكسب التأمل فيه النباهة والمعرفة. فهو يشكل

الصورة النموذجية الأصلية للمقام الإلهي. فانطباع القوة المدرك برؤية ذلك الجبل المتصاعد بين الظلام، يترجم دائما بمفهوم قوة ومقدرة سابقة حتى على وجود الآلهة نفسها. إنه بسبب تلك القوة يصبح ذلك الجبل مقاما للأنوار الإلهية. الأمثلة على ذلك متنوعة، الأولمب وجبل حوريب وجبل سيناء، إلخ. فكما كتب هنري كوربان بشأن زرادشت: «قمم أرض الرؤى هي قمم الروح، فكلتا الصورتين النموذجيتين المتعلقتين بكل من الأرض والروح تتفقان! إذ جبل الرؤى هو الجبل النفسكوني»[15]. فعندما يتحدث إلياد عن المعلَم القدسي فهو لا يعني سوى نتيجة العملية الرمزيّة حول نبات أو عنصر طبيعي، والتي بفضلها يتم اعتبار الحجر أو الشجر أو الماء محلاّ للمقدّس، حيث إجلالها يتجاوز كونها أشياء جامدة. فلا يتواجد التقديس للمعطى الطبيعي إلا بتعبيره عن شيء آخر يتجاوزه، هكذا يمكن أن يُفسّر على ما أعتقد الالتباس بين المعْلَم القدسي والرمز، إذ يبدو أن إلياد قد صاغه مع الاعتراف بدور «التضامن الدائم للإنسان مع القداسة»[16]. نستطيع تقريب مقولة المعلم القدسي من النموذج الأصلي اليونغي فيبدو الاثنان يحددان تشكل الرموز. تحضر الرسومات الأسطورية الرمزيّة التي نجدها في مختلف التجارب الدينية الإنسانية متماثلة غالبا في خاصياتها مع أصناف النماذج الأصلية التي يرى يونغ أن أحلامنا تنبني عليها. إنها عبارة عن دراما خلق أسطورية رمزية، من أشكال الموت والبعث والجنات الضائعة والآمال والذكريات، التي تبدو منغرسة في الروح الإنسانية.

يحضر العالم الرمزي للإنسان في مستويات عدّة: في الصور الأساسية الأكثر عمقا والأدنى وعيا من اللغة المحكية وفي الرموز

المصاغة والمرتبطة بنسق ثقافي وديني محددين. المستويان وباختلاف نسبي، مشحونان بدلالة موضوعية محشورة داخل تراث ديني. ولكن في نفس الوقت يتحور بفعل الحالة النفسية للموضوع الذي يحوي الرمز الذي يستعمله، لقول أو إحساس أو شيء ما. فالمدلول الرمزي للسمبلاغاد[17] في هذا المجال موضِح جدا، وهو يرمز في عديد من الأساطير والأحلام للمرور من حالة لأخرى، من شكل لآخر، بواسطة الصور العقبات. فليس المقصود المرور فقط من شاريبد إلى سيلا، ولكن بين صخرتين، بين جبلي جليد، بين فكّين. باعتبارهما منفذي سور أو اختراقاً جبلياً ذا جوانب ملساء وعمودية، أو امرأة ذات رحم مسنن[18]. تلك الدلالة الرمزيّة على وجود حالة متعالية، لا يتيسر بلوغها إلا بفضل معجزات خارجة عن التجربة المباشرة، يستوجب النظر إليها في نطاق الرمزيّة الدينية للسُلَّم.

نجد أنفسنا مع ذلك الرمز بحضور صور مشتركة بين كثير من الثقافات الدينية، من صعود الشجرة، محور الكون في معظم مكونات العبادة الطبيعية، حتى فكرة الارتباط بين الأرض والسماء. أي من التصور الفضائي للمرور الضروري من حالة الإنسان الفاني إلى حالة أرقى. يرد في التراث الفيدي أن صاحب القرابين يصعد إلى السماء على سُلَّم متوجها إلى زوجه قائلا: «تعالي نصعد إلى السماء»، فيتسلق الواحدُ تلوى الآخر الدرجات، وبالوصول إلى القمة يصيح الكاهن «لقد بلغت عنان السماء، صرت مخلّدا». وفي مجموعة أخرى من النصوص الطقوسية يصنع الكاهن سُلّما وجسرا لبلوغ عالم السماء، إذ تسلق ذلك السُّلَّم يكسبه الخلود[19]. العديد من الأساطير والنصوص الدينية من

كتاب الموتى المصري تقول بوجود سُلّم يربط الأرض بالسماء، حيث يردد الفرعون متسلق السلّم: «إن السُّلَّم قد أرسي من أجلي للتطلع للآلهة»، حتى رؤيا يعقوب في سفر التكوين، السلّم فيها وسيلة لمعاينة الحضرة الإلهية، مرورا بالأنصاب الأفريقية المقدّمة لسايترن التي تشهد بالتواصل بين المُهْدي والألوهية. ففي كل العالم القديم، من بلاد ما بين النهرين إلى ثراس ومن آشور إلى أفريقيا، ومن المثروية إلى الأورفية ومن اليهودية إلى العبادة الديونية. تحضر الرمزيّة المشتركة للسلّم صورة مادية، معبرة عن المرور من مستوى لآخر، صورة للتحول من وجود معين لغيره مقدر أنه أرقى.

نجد الرمز نفسه ضمن نطاق رؤيا شهيرة لبربتيا قبيل استشهادها. فتحت إمرة معلِّمتها ساتوريس، رأت نفسها تتسلّق الدرجات المشوّكة لأسنان التنين، ولأجل بلوغ القمة لزم تحطيم رأس ذلك الغول وتمزيق جسده على قضبان، تتحول فجأة سيوفا وحرابا ذربة، تجمع الرؤيا، معا في آن، رمز السلّم برمز السمبلاغاد، وببلوغ القمة تكتشف بربتيا حديقة شاسعة يجلس في وسطها المسيح. كذلك شهيد آخر من أفريقيا يحلم بتجاوز درجات المحكمة لا لنيل مقاضاة الناس ولكن تلك العائدة للرّبّ(20).

أمام حضور السلّم في الأحلام وليس ضمن النصوص الدينية فحسب، نتطلع بتحفز للتحليل النفسي ليمدّنا بتفسير، فالسلّم يظهر بصورة أكثر جلاء من السمبلاغاد نموذجا أصليا دينا يعبر عن تغير وضعية ما، عن قلب لحالة وعن العبور من عالم وجود معين لآخر. فالتفسير الذي يقدمه الأب ل. بايرنارت(21) بشأن التوظيف الشعائري والصوفي لذلك الرمز، يبين بدقة أننا أمام نموذج أصلي

مشترك بين البشرية جمعاء مكتشفين ثراء أبعاده الرمزيّة الواسعة، حيث كل واحد محدد بنظام ديني خاص، ولكن من حيث دلالته فهي متماثلة في ما بينها.

إضافة إلى تلك العينات نجد رمزية الحية من بين الأكثر أهمية لدى الإنسان، فهي لا تقدّم وفاقا مطلقا بين المدلول الديني والنموذج الأصلي الذي تتأتّى منه. فعبر العالم القديم تظهر الحية حيوانا غريبا ومرعبا يتعذر الإمساك به، عينه تشلّ وسمّه مهلك. حيوان يعيش في الأرض، يتحول تلقائيا إلهة جهنمية مالكة لقوى التجدد الجنسي. فالهرمسات الإغريقية القديمة تظهر معا حيات متشابكة في وضع جماع وقضيب في حالة انتصاب. يشهد ذلك على التواصل الجنسي والخصوبة كإحدى الخاصيات المميزة لذلك الحيوان الرمزي، بالمثل نجد ذلك في الثقافات الآسيوية وفي الميثولوجيا المكسيكية. تلك الحية سيدة النساء توحي هيأتها وخاصيتها بقوة الذّكَر، كذلك تشارك في الإيحاء بشهوة جنسية عارمة ينسبها يونغ للرمزية الحيوانية. ولأنها غالبا ما كانت وراء إخراج الإنسان من طهارته الأصلية، وحيث من جراء ذلك السقوط الأوّلي نتجت الخاصية الفيزيولوجية المميزة للمرأة، بحسب الأسطورة التوراتية، فالحيّة هي رمز مرتبط بالمجموعة القمرية كما الأمر بأوضاع الأنوثة[22]، كأصل للخصوبة. فذلك الحيوان الأخرس يبدو حكيما ولكنه ماكر. فهو يحيا تحت الثرى منثنيا على نفسه، حائزا أسرار الموت كما يملك بذور الحياة أيضاً. ولأنه ينسلخ ويتغير مع بقائه على حالته، فهو حارس خلود الأسلاف، مع كل هذه الصفات تظهر الحية رفيقة وذات نفع، فموقعها إيجابي في كل الأساطير. وذلك الرمز نفسه تم تفسيره في نطاق التراث

الرؤيوي اليهودي المسيحي بمعان مغايرة. فقد تضافرت محددات تقليد معين تذهب بعكس رمزية مستمدة من خاصيات طبيعية أو شائعة مثل تلك المتعلقة بالحية، فبجمع الصور التوراتية للحية، منذ اللّعنة الصادرة عن يهوه (التكوين14 : 3)، يلاحظ أن ذلك التقليد يجعل من الحية تجلياً للشيطان (رؤيا يوحنا9 : 12). فتصبح المعركة مع الحية معركة مع الشيطان، هي الصورة نفسها لتاريخ الخلاص، إن الفائز في ذلك كما يعلنه المزمور: 91 سيّد الخلق. تبدو المشابهة التصنيفية لأول وهلة متناقضة، بين حية من نحاس مصلوبة، والمسيح، فرمزية الحية تجد في الطرح المسيحي وحدتها الأولى. هي خليقة من تحت الثرى آتية من الأعماق لأجل تضليل الإنسان، إنها تجل للاّوعي الجماعي، ملحقة بالتعالي، فهي صورة الأنيما -*Anima*- أي شخصنة جميع الإتجاهات النفسية الأنثوية للنفس. وكذلك ضامنة التواصل أيضاً بحسب الخطة الأرثوذكسية اليونغية بين نمطين من الوجود، بفعل أن الصورة الحية تظهر غالبا أثناء المعالجات النفستحليلية، في اللحظة التي يبتدئ فيها انطلاق مسار التفرد الذي سمح ليونغ بأن ينسب له وظيفة ما.

نجد الوفاق الرمزي نفسه في صورة النبي إيليا، التي فهمت دائما في التقليد المسيحي على أنها الإعلان عن شخص المعمداني الذي يمثل المِسْيا بنفسه. ولكن تحليل تلك الصورة بالاعتماد على التنظيرات اليونغية يربطها بنموذج أصلي روحي: شخصية شمسية حيث الصعود على مركبة نارية، توفّر قياسات شكلية مع مثرا، كذلك هي كائن يجمع في شخصه المتضادات والعناصر المتعارضة: اليابس/ الرطب، الماء/ النار. يعلمنا ش. بودوان[23]

أن إيليا قد ملك علم «قلب المتضادات المتعارضة» وبذلك حقق نموذجا أصليا للكمال النفسي وخلخلة لسياقات التفرد.

ولأجل الاختبار العلمي لنظرية يونغ حول الرّموز الدينية، من اللازم الإقتدار على تحديد كيفية اتصال تلك الرموز بنموذج أصلي لاواع، وكيف أنها تكتسي غشاء ثقافيا متبدّلا، تبقى فيه الدلالة متماثلة عبر مختلف الثقافات الدينية. في المجمل كانت البداية مضنية رغم عديد من مظاهر التوازي التي أعلنها يونغ، وللأسف دون مراعاة للواقع التاريخي للتجارب المُعاشة، لأن هناك تكمن إحدى الصعوبات الكبرى لكلّ تأويل للرموز الدينية، خاصة وأن تلك الأمور محسوسة ومُعاشة في فضاء معين لثقافة تاريخية محددة. وبالارتكاز على مرجعية عقدية مدققة بإمكاننا استعمالها دون تمييز، وتجميعها بحسب نظام معهود لمقارنة أفضل لها، حتى يتم بلوغ دلالتها الأولى؟ فإذا ما كان كل رمز ينضوي ضمن الثقافة التي يعنيها فهل تم ذلك التجريد لذلك المتن بغرض العثور على بنية الرمز نفسه ودلالته الأصلية؟ أوَلا نقنع بتفسير كلّ حالة خاصة بتكديس أصناف من المدلولات، ملاحظين في منتهى ذلك الجرد ما إذا كانت تملك في ما بينها تماثلا ما؟ ولكنها لا تدرك خطأ منهج ظواهري ما، إذ إنها لا تصل إلى تفسير سؤال، لماذا تتحقّق العملية الرمزيّة على أمر ما دون آخر أو لماذا يقدم رمز ما بعض النفع؟ إنه لا يكفي تصنيف جميع دلالات العين، من النقوشات الصخرية الماقبل تاريخية حتى رؤى تيريزا أفيلا، حتى وإن قدّرنا ضرورتها للبحث، كما لا يكفي التأكيد على أن كل تلك الرموز العينية هي طريقة لاكتساب المعرفة الإلهية[24]، يجب بمجرّد معاينة الحضور الدائم لرمزية العين التفطن لإمكانية التفسير. إذ

كيف يمكن إجراء ذلك إن لم يتجه بحثنا نحو بنية ذلك الرمز ذاته وجذوره اللاّواعية؟ فإذا ما كان المدلول الرمزي للعين يظهر دائم الارتباط بالتعالي أَوَلَيس لأنه التجلي الطبيعي لتقدير مبالغ للأنا الأعلى؟ ذلك الأنا الأعلى الذي يرمز له الإنسان بصورة عين الأب أو الملك أو الربّ، والذي يقوم في الوقت نفسه شاهدا عينيا دائما وحكَمًا، «فالعين كانت داخل الرّمس وهي ناظرة لقابيل...».

أعتقد بأن الاهتمام بتلك الحالات اللاواعية يسمح بتفسير سبب العثور بدرجة تشابه كبيرة في العديد من المنظومات الدينية لتماثل العين مع التعالي الإلهي، حتى في الحالة التي تكون فيها المقدرة الإلهية الكلية عوراء، إذ إنه كما بين ج. ديموزيل مع أودين، ان تَلَف العضو الجسدي يبدو الوسيلة لاكتساب رؤية اللامرئي والمعرفة الكبرى بالسحر الكلي. كما الشأن مع أوديب فإن قربان العين في تضافر مقدرات رؤية بفضل عرافة دينية ونبوية. ذلك أن المعاينة التاريخية الدقيقة التي تحلّل بعناية أي دلالة رمزية، ضمن السياق الثقافي الذي تعرف التشكل فيه، ضرورية ولكن ليست كافية. إذ ليس بمقدورها سوى إيحاء هيآت خاصة ومختلفة لنفس الرمز، من حيث ثرائه أو خوائه. يبقى تفسير علّة ذلك التكافؤ الرمزي بالبحث عن البنية الأساسية وصولاً إلى حدود الأصول اللاّواعية.

تأخذ الرمزيّة الدينية للألوان بحسب هذه الرؤية أهمية خاصة[25]، فاللّون في حد ذاته محايد، وهو لا يأخذ دلالة رمزية إلا على إثر عمليات عقلية واعية ولاواعية، حيث الاختبار المهم، لأجل معرفة اختيار لون محدد حوله يتمحور استقطاب رمزي ما:

الأصفر=خداع، الأسود=شر+بشاعة، إلخ. فكما بيَّن ج. دوراند[26]أن التحليل الأدبي والتحليل النفسي لرمزية الألوان يلتقيان من أجل توضيح بنية أصلية، شكل من الأصالة الجوهرية وكذلك يجمعان الشهادات التاريخية المقدمة من جانب تقاليد دينية مختلفة.

ث ـ جدوى الرمزي

نجد أنفسنا مدفوعين للإقرار بأن الرمز مشحون بقوة هائلة، فهو محمّل بكلّ ثقل التراث الثقافي والديني. إذ يضرب بجذوره في مجال نموذجي أصلي، مجلياً إياه من خلال تطابق كلّي معه. فالرمز ناشط حينما يعبر عن أمر متجاوز للوعي، فبقدر ما يكون ذلك الأمر مشاعا يكون ذلك الأثر المنتج بفضل الرمز عاما وتاما، ويمسّ في كل كائن إنساني النقطة التي تلعب الصلة الخفية. فرمز الجنة، وكما نعرف أن الكلمة متأتية من الفارسية الأفستية وتعني حرفيا الحاملة، حيث التصور الفضائي لحديقة مغلقة يرويها الماء ويكسوها الشجر. والأسطورة الإيرانية لكيومرت، الإنسان الأول، تروي أنه خلق في حديقة-جنة، وسطها مكان محفوف بأصنام موضوعة في شكل دائري تظهر فيها تماثيل مختلفة. نفس الصورة للحديقة-الجنة توجد في العالم الروماني، حيث مرّت إلى المسيحية[27] التي وجدت فيها الصورة التوراتية لجنة عدن، ففي رؤى شهداء أفريقيا التي تحدثت عنها سابقا نجد نفس التصور الرمزي لحديقة يتوسطها نبع الحياة، يمنح شراب الخلود دون أن ينضب أبدا. وكما في الجنة الأفستية هذا المكان دائما محاط بدائرة ومسيّج بشجر يشبه طوقا من الخضرة، والمركز محجوز

سواء لشخص المخلّص أو لنبع الخلود. هذه الدائرة السحرية التي تحوي دائما في مركزها صورة ذات قيمة دينية عالية متأتية من أحد النماذج الأصلية الدينية الأساسية والتي سماها يونغ «ماندلا» مستعملا كلمة هندية للتعبير عنها، تلك البنية الدائمة تشكل النواة الأصلية للنفس وتعبر عن الإمساك بوحدة الذات. فذلك المكان لا يتمتع بخصائص الجنة إلا لأن الإنسان يكسبه بعده التام بالتحقيق الكلي لدعوته. فكما يؤكد تحليل رؤى الشهداء انه ليس مستغربا لأجل التعبير عن الواقع السعيد، حيث يحيا المسيحي في النهاية الحياة الأبدية بالغا تلك المرتبة بفضل الشهادة حيث الخلود الهنيء، يجد كل ذلك عفويا في الحلم نفس الصور الرمزيّة للماندلا. فكما الشأن بالنسبة للسُّلَّم المتسلَّق، برغم ما تعنيه الحية من تغيير حالة ما، فإن ذلك المكان المغلق الدائري يشهد بوحدة النفسية والكمال المكتسب لأجل الخلود. ففي ثقافة شرقية أخرى يوحي التأمل في صورة الماندلا بالصفاء خصوصا، وكأن الحياة تجد في النهاية معنى ونظاما فقدته سابقا. فما نودّ توضيحه دواعي معنى الكلمة الهندية الدائرة في حين في التفسير التيبتي حيث يلعب الماندلا دورا كبيرا في التنتروية كانت «المركز»، مع ما يوحيه ذلك من تعبير عن رمز وحدة الذات. فالفضاء الدائري اللامحدود يثير حتماً فكرة الحديقة طبعا، ولكن في اللاّشعور فكرة البيضة والثمرة والبطن. إن ذلك الفضاء المقوّس والمنتظم والمغلق هو علامة الدّعة والسِّلْم والأمان. فلا شيء يثير هنا فكرة الكمال المتصلة بالدائرة التي نجدها لدى الفيلسوف بارمينيدس، حيث الكائن عنده هو دائرة باحثة عن الاتزان: «النقطة التي منها يصير متساويا نحو أي اتجاه وممتدا أيضاً نحو أطرافه». فعندما أراد نيكولا دي فلو

منح تجسيم مادي للثالوث، رسم ماندلا في ستة أجزاء يحوي الوسط الوجه المجيد لله، وكأنه يرمي بذلك الرسم إلى التعبير عن الأمان الحاصل بعد الرّعب الذي خلّفته رؤية الله الخفيّ الجليل[28]...

هذه الأمثلة التي أردنا عرضها تبيّن جلياً الوظيفة الدينية للّغة الرمزيّة. فهي فقط التي تسمح بالعبور من الخيالي إلى الحقيقة الأنطولوجية. إذ الصور الرمزيّة هي، في نفس الوقت، انبعاث للرغبات اللاواعية، وحمل لمدلول ديني محدد بحسب تقليد ما، إنها تصل كل فرد صانع لها، بشكل واع أو عبر الحلم، بجماعة دينية أوسع وبمعرفة مشتركة لمدلولات الرموز، ولكن في نفس الوقت بحقيقة الإلهي المدرك عبر تلك الصور بعيداً عن الصراعات الداخلية، وبمواصلة إرادية لامتلاك اتزان نفسي يكسب الذات كمالا، يمرّ الإنسان من الهُوام إلى الرمز من أجل الالتحام بالتعبير الذي يحسّه حقيقة حيث امتلاكه يجلب له التحقيق الكلّي لذاته. ولأنه يرمي للتعبير عن حقيقة متعالية يربط بها الإنسان، يُوجب الرمز الديني بشكل ما وجود الإنسان الذي يعيشه لاضفاء قيمة وجودية كبيرة تفوق الرمز الذي يعبر عن حقيقة داخلية لاواعية. وبالتالي ينبغي أن يتركّز فعل التحليل على بحث العلاقات الموجودة بين الترميزات الواقعة في شتّى التجارب الدينية للبشريّة والنماذج الأصلية الأساسية الناشطة بفعل مختلف الرّموز الطبيعية، فعند غياب العلاقة أو اندثارها يفقد الرمز حيويته ويضيع جدواه. كل الأمر يسير وكأن تنشيط محتويات اللاشعور في تجربة رمزية مترسخة ضمن تاريخ إنساني، لا يمكن أن تكتسب قيمتها كتجربة خالدة إلا ببلوغ البنى غير المعنية بالزمن والأساسية للنفسية

الإنسانية. ويمكن إدراك أن تأويل الرّموز الدينية يؤدي إلى التأمّل بشأن التصورات الإلهية النّورانية التي يتلقاها المخيال كتجليات لتعال لا متناه.

مرجعية إضافية

C.G. Jung, *Psychologie et Alchimie*, Paris, Buchet-chastel, 1970.
Les Racines de la Conscience, Paris, Buchet-chastel, 1972.
L'Homme et ses Symboles, Paris, R. Laffont, 1964.

Polarité du symbole, Etudes carmélitaines, 28, 1960, en particulier l'étude du Dr J : Jacobi ; *Archétype et Symbole dans la psychologie de C.G. Jung.*

P. Ricoeur. Le Conflit des interprétations, Paris, Le seuil, 1969.

G.de Champeaux et Dom S. Sterckx, *Introduction au monde des symboles*, coll. Zodiaque, 1966, pour la documentation iconographique.

2 ـ الأساطير

في كل تورية تعطى الإجابة حول الموضوع لاحقاً، وتحليل الرمزيّة يستدعي ما يتعلّق بالأسطورة أيضاً، ذلك أن هذه الأخيرة هي كشف رمزي لعلاقات الإنسان مع الكائنات ومع الإلهي. لقد لاقينا في كثير من المناسبات مسألة الأسطورة متضمنة في عديد من الأبحاث حول الظاهرة الدينية، إذ الأسطورة لغة خاصة بالإنسان، فهي ليست ناتجة عن تخيل صرف كما اعتقدنا بذلك طويلا تحت التأثير المبالغ لعقلانية صارمة، ولكن عن تعبير أوّلي مباشر لحقيقة مدركة حدسيّا من جانب الإنسان. بهذا المعنى فإن الأسطورة كما تتيسر الإحاطة بها في ثقافات تقليدية، تبدو تعبيرا عن مجموع، أي تتجلّى كتعبير ذي صبغة دينية صرفة. فهي انعكاس للتجربة الأولية للإنسان أمام الكون. كما عبر عن ذلك ج. غورسدورف أن الأسطورة هي: «شكل للحقيقة ليس مؤسّسا بحسب سياق عقلي ولكن بحسب وفاق متضمن، عبره تنكشف الأصالة العفوية للكائن في العالم»[29].

ذلك أن كلمة ميثوس في أقدم الوثائق باللّغة الإغريقية تعني الحقيقة معبر عنها بأقوال، وهذا معنى نجده كذلك في الثقافة الأوقيانوسية[30]. فمن جراء تقدم معرفتنا بالمجتمعات القديمة،

كان باستطاعتنا إثراء ثقافتنا وتوسيعها بمعنى الأسطورة وبالدور الذي يمكن أن تلعبه في المجتمع الإنساني. فمن اللافت أن نرى شخصا مثل إيميل شارتيي آلان له رؤية عقلانية، ولكن بشكل ما رهين ثقافته الفلسفية الغربية، يشبّه المعرفة الأسطورية بالتصرفات الصبيانية وبأفعال السحرة صانعي المطر، «على يقين من جلب المطر بالقيام بأفعال محددة، منخدعين أن ذلك الغيث متأت من جرّاء فعلهم»[31]. فما لم يلاحظه آلان، أن الإنسان في ظل تلك المجتمعات القديمة التي تعيش ميثولوجيتها هو بمثابة طفل، قياسا على أنه لا يملك معرفة عقلية استنباطية منطقية، وكذلك هو في نفس الوقت، سيد تقنيات عمله وحياته بحسب بنى اجتماعية محددة. لذلك السبب تمثل الأسطورة في تلك المجتمعات نمطا حقيقيا للسلوك الإنساني، فهي ليست فقط بنية وجود ولكنها قاعدة للفعل اليومي أيضاً. مستعيدا بعض العناصر المذكورة عبر هذا الكتاب، سوف أكتفي بعرض بعض التأملات حول وظائف الأسطورة في المجتمعات الإنسانية، إضافة إلى التعرض لسياق انقراض ذلك النمط من التفكير والعمل.

أ ـ وظائف الأساطير

على ما يبدو الربط البنيوي بين الأسطورة والطقس في غاية الأهمية، ولكن أيهما يسبق الآخر؟ فهل الأساطير هي العرض التصويري والرمزي لطقوسية سابقة، أو بالعكس، هل أن الطقوس هي التطبيق الفعلي لمعايير متضمّنة داخل الأساطير التي تقدم للإنسان سياقات نموذجية نمطية؟ جدال قديم أرى من غير المفيد تقديم إجابة وحيدة له، فهو دائم الحيوية يتصارع فيه علماء إناسة

ومؤرخو أديان. وبفضل مدرسة «وظيفية» نابعة ومستوحاة من أعمال مالينوفسكي وغيره، عرف خصوصا في ما وراء الأطلنطي أنشطة متجددة. فمن المجدي إعادة فتح ذلك الملف من أجل نظرة فاحصة[32].

بدءا يلزم افتراض، أنه لا وجود مطلقا لوظيفة بسيطة ووحيدة للأسطورة، لا يتعدى دورها فيها التوسّط، كما تريد ذلك البنيوية. ولكن حقّا الأسطورة هي واقعة ثقافية معقّدة، تشغل وظائف عدة بحسب الثقافة التي تضمها. فحتى عند وجود أساطير ملتحمة بالطقوس فإن العلاقات التي توحّدها مركبة ومتنوعة. إذ من الجلي أن أي تحليل للوظيفة الشعائرية للأساطير لا يتيسر إجراؤه إلا بحسب نهجي مقاربة ممكنين: سواء الإناسي منه أو الأسطوري، أود أن أقدّم مقاربة تحفظ للأسطورة طابعها الخاص حول الخطاب الديني. فمنذ مدرسة تيلور وفريزر الأرواحيتين، نستطيع القول إن المسألة طرحت دائما بحسب السياقات التالية: هل المقصود هو غصن ذهبي حقيقي، بمعنى أنه مدرك ومعتبر ومفهوم كغصن ذهبي حامل لقوة مميزة؟ أو أن المقصود في الأصل، مجرد عسلوج أصفر حيث الطقس، ولحاجات مهمة، أعطاه قيمة رمزية؟ دراسة العالم الأسطوري للإغريق من جانب جان هاريسون أوحت في عصره لعديد من المختصين بالكلاسيكيات القديمة، بوجود رابطة قوية بين الأسطورة والطقس. فقد بيَّن، وأعتقد أنه على صواب في ذلك، أن «الأسطورة هي الأمر المقول في ما يتجاوز الأمر المفعول». فقد كانت الطقوس دائما في العالم الإغريقي القديم وراء الأساطير، ذلك أن الأساطير كما نعاينها في تفسير هـ. جينمار تبدو منسوجة من ذكريات وشهادات طقوس حول ممارسة

جارية في مجتمع ما[33]. فتقاليد الإدماج قد فسحت المجال أمام وجود روايات أسطورية، وهي تفسيرات أكثر حرية واكتمالا، ومن أجل تدعيم استعمال تلك الممارسات يتمّ الإعلاء من شأن التطبيق إلى حدود المستوى البطولي لأصحابها، بالقياس على أنه غالبا ما تحضر تلك الطقوس كنتيجة للإكراهات ذات الأصل الاجتماعي. حيث ترفعها الأسطورة إلى مستوى نفسي، بحسب سياق تبادل للأبطال خاص بكل ميثولوجيا، كما حال أوديب، حيث نجد في الشرق الكلاسيكي حالات مشابهة. فالمؤسسات الملكية تُضفَى عليها الشرعية بفضل أساطير تجعل من الملك ظلا لله، فهو من خلال الترتيل الشعائري لأسطورة الخلق يجدد الزمن مع مطلع كل حوْل جديد، وبذلك يتيسّر فهم نظرية كليد كلوكوهن الذي يدافع عن مقولة وجود ترابط متين بين الأسطورة والطقس[34]، حيث يعرّف الأسطورة كنسق من الكلمات-الرموز والطقس كنسق من الأشياء والأفعال، فالثنائي لهما أصل مشترك.

يبدو من الصعب إثبات ان كل الأساطير تستمد أصلها من الشعائر، ذلك أن الأساطير في المجتمعات القديمة التي تحيا ميثولوجيتها، تظهر لنا بمثابة الدعامات للفعل الإنساني والعوامل المنظمة للوجود الجماعي. فبواسطتها يحدث نوع من العقلنة للفعل، من أجل إحداث نوع من الأمان وإرساء لحمة أكبر بين البنى الاجتماعية، إذ هي متولدة في مرحلة لاحقة عن الطقوس. الأمر الملاحظ غالبا أن طقوسا شديدة التماثل، مقتبسة وممارسة من جانب قبائل عدة تختلف الواحدة عن الأخرى ولكنها مع ذلك ترتبط بأساطير متنوعة، كما يظهر ذلك جلياً. إذ تتجلى هذه الأساطير كتعبير عن قيم دينية، أو بالأحرى كتمثيل جلي وواضح

لعالم الألوهية. ففي مجملها لا توفر صورة عملية وذات جدوى، ولكن أَوَليست برغم تلك الهيئة تعبيرا عن العلاقات الشكلية الموجودة بين الأفراد والجماعات كما تؤكد ذلك البنيوية؟ فإذا كانت الوظيفة الأساسية للأسطورة التعبير عن اللحمة الاجتماعية وتأكيدها، فهي بذلك شكل تعبير رمزي عن تلك العلاقات الاجتماعية، في حين إذا ما كانت الوظيفة الاجتماعية للأسطورة نتيجة وفاق بين الأسطورة والطقس، فيبدو من اللامنطقي تفسير الصلات بين الأسطورة والطقس اعتمادا على اللحمة الاجتماعية. فبالالتجاء إلى تأويلية وظيفية لتفسير الظاهرة الأسطورية، توشك الإناسة أن تحصرها في نطاق ضيق، يغيّب السياق الجدلي الذي تشكلت الأسطورة ضمنه.

من جانبهم، فإن مؤرخي الأديان الراغبين في الحفاظ على خصوصية الأسطورة أرسوا عدة تفسيرات، فمع فان درلاو تجدّد الأساطير عيش حقائق متعالية، فهي تسمو بالعمل الإنساني إلى دائرة خلود مباشر ودائم. أما ج. واش فيرى أن الطقوس هي التعبير العملي عن تجربة دينية وهي الإجابة عن طريق أفعال عن حقيقة نهائية أجلتها الأسطورة للإنسان، بتقديمها له نموذجا يحتذيه. ذلك ان الارتباط بين الأسطورة والطقس يكمن في الممارسة العملية الواقعة ضمن الشعائر، لحقيقة مقدّسة محتواة ضمن الأسطورة. وبحسب أنصار هذه النظرية، تولّد الأسطورة لدى الإنسان الإحساس بطبيعة مفعمة بالكائنات الحية. فهي تقدم تصورا منظما للعالم وتبرر نظاما اجتماعيا ما، مذكرة بالأصل المقدّس للمؤسسات التي تدبره، فكل شيء يسير وكأن الأسطورة تمنح الناس معرفة بما فوق الطبيعة مسلطة على عالمهم الأصغر

اليومي، بحسب الإتمام المضبوط لشعائر معينة. فالإنسان الذي يمارس هذه الشعائر يلتحم بكل كيانه ووجدانه بما يمثل لديه الحقيقة، فهل للأسطورة جدوى دينية حيث تنشِّط طقوسا توفر وجوداً دورياً، وتجدد حضور القوى الإلهية وفاعليتها؟ لقد دفع مرسيا إلياد بتلك النظرية الأسطورية بشأن الطقوس قدما، مؤكدا أن كل طقس يملك نموذجا إلهيا[35]، نموذجا أصليا. فهو يؤكد، معتمدا طبعا على عديد من الأمثلة، مدى ما تظهر عليه الطقوس من محاكاة لأفعال قديمة تتعلق بالآلهة، كإعادة خلق فعل إلهي أولي على نحو الأكيتو البابلية، أو حفلات الخلق المرساة من جانب أهورا مزدا في إيران، أو مراعاة حرمة السبت تقليدا لاستراحة يهوه في اليوم السابع، إلخ. أينما كان فالأسطورة تشكل سلوكا تقليديا بالاعتماد على زمن بدئي. وبشكل غير عادي، فإن الإنسان المؤمن بالأسطورة، أي الإنسان الذي يطابق حياته بحسب تعاليم الأساطير، ليس له من اعتراف بنفسه كأمر حقيقي وكإنسان، إلا عند اللحظة التي يتوقف فيها عن أن يكون هو ذاته، أي لحظة يعدّل سياقاته على معيار مقدّس. بحسب تلك الرؤية فإن الحقيقة لا تكون إلا عبارة عن تقليد وإلغاء للفعل الإنساني المبدع لزمن إنساني، الذي هو التاريخ. ونعرف جيداً، الموقف المتحفز لإلياد، الراغب في إفراغ التاريخ اللاقدسي[36].

لا نستطيع إلا أن نفرّق بين تلك التأكيدات، لسبب بسيط وهام وهو، كما الشأن بالنسبة للرموز فإن الأسطورة هي لغة، أي إبداع للإنسان، فليست تجلياً تعليميا لحقيقة متعالية ولكن محاولة تفسير من جانب الإنسان لأمر مقدّر أنه خافٍ. طبعا الرواية الأسطورية تتجلى تحت مظهر خطاب مقنع ومعياري، إذ نستطيع

أن نخلص إلى أنها تتوجه نحو مستقبل الإنسان أكثر مما تتوجّه نحو الزمن البدئي، وأكثر شَحْناً بمصادر القوة والإمكانات من الاستناد إلى ماض أصلي. لتفسير تلك الحقيقة التي لا يستطيع الإنسان تفهمها عقليا وعلميا، تخلق الأسطورة حالة مشخصة تموضعها ضمن إطار زماني ومكاني محددين. تلك الحالة تصير تجربة مميزة، بمثابة أنموذج عمل أو نمط من التفسير، والأسطورة التي تعرضها تأتي جراء تضافر محددات شديدة التماثل بالعملية الرمزيّة، تكون فيها محمّلة بحيوية ومولدة لأفعال إنسانية. إذاً بالإمكان القول إن الأسطورة هي قصة تتحدّث تعليميا عن واقعة ما زالت في حالة تخفٍ، عن تجربة فريدة، حيث تكشف خبايا موجودة في الكون أو علاقات سائدة في المجتمع الإنساني. فأسطورة أوديب يمكن إرجاعها إلى قواعد مبسطة، إذ يتم عرض الأطفال غير العاديين، وإذا ما نجوا من ذلك العرض في الطبيعة البرية لزم توقيرهم باعتبارهم مختارين من جانب الآلهة، فقائد شاب يلزمه معرفة جيدة بالعدْو والتصارع حتى يتسنى له الانتصار على الملك المسنّ، فيصبح بإمكانه اختيار المرأة الحسناء وتقلّد مهمّة تسيير رفاقه، إلخ. . . ذلك أن التقاليد التي يرتكز عليها المجتمع، كذلك الطقوس التقليدية، موجودة ومترسخة ضمن الأسطورة ولكن ليس بصفتها عناصر تزيين فحسب، فالأسطورة تفسرها حاشرة إياها بتاريخ الفرد، الناتج ضمن صراعات نفسية حادة تخفي عقدا نفسية. فالبطل الأسطوري هو الإنسان الذي يسعى بالضبط للخروج من حالة ما، والفرد كما نعرف عرضة بشكل دائم لصراعات تختلف باختلاف المجتمع والثقافة اللّذين يحيا فيهما، وهو ليس دائم الوعي لأن تلك الصراعات تحدث

تحت تأثير بنى اجتماعية. فالخروج من تلك الحالة في غاية الصعوبة إن لم نقل متعذرا لأن المجتمع الذي حدد تلك الحالة الصراعية لا يستطيع إلا أن يدين الفعل الذي بواسطته يسعى لإلغاء الموانع الاجتماعية. والإنسان المشلول أمام الموانع يستطيع أحيانا تجاوز نظام تلك الضوابط بفضل الأسطورة. فالإنسان أوديب أصبح مذنبا وهكذا وجب القصاص منه من طرف أفراد المدينة، إذ البطل الأسطوري لا يكون إلا مذنبا، فعظمته تتمثل في كونه أراد تجاوز كل بعد إنساني، وذلك ما يدعمه بشكل ما.

فمختلف تلك التفسيرات لا تنفي بعضها نسقيا، وهي الخاصية العميقة للأسطورة، لأنها في نفس الوقت نتاج عدة أسباب. فهي لغة متعددة الدلالات وتعبير صادق عن الطبيعة الإنسانية، يتعذر اختزالها في سبب محدّد، وهي لا تشغل وظيفة واحدة بعينها، إذ إنتاج الخرافات وإبداع الأساطير ليس فعلا عفويا. وحتى عندما نجلي تلك الأمور فإننا لم نبلغ بعدُ إلى كشف السبب الإنساني في حضورها... إذ من المتعذر التفكير في نشأة وظائف الأسطورة ومادتها دون طرح مسألة ثبات الذكريات الجماعية وتحولها. فتلك الشعوب القديمة المسماة بدائية أو بدون كتابة، على ما يبدو ليس لها فائدة من ماض خاص وتاريخي، فلا حضور لذلك الشغف لديها. فهي مع كل جيل تعرف تحويلا لمجموعة من الأساطير، برغم أن الطقس في الغالب تحور أو تغير معناه. إذ التعاليم الأخلاقية المحتواة داخل الأسطورة تبقى ثابتة لديها. فالتدحرج البطيء باتجاه الميثولوجيا انطلق، وهو لا يزيد عن كونه إبداعا أدبيا أو فلسفيا. ذلك أنه بحسب سياق «تكاثر وتبلور ذاتيين» باستعادة تعبير ر.كايوا، الأساطير لا تكف عن

التغير والتحوّر بسبب مقاصد مستحدثة، إذ تغمر تلك المقاصد بدورها الأحداث التي ترويها القصة الأسطورية. فإذا ما كانت في الأصل أسطورة أوديب صاغت بحسب حالة شخصية طقوسا متعاقبة انجرّ عنها قتل، طقوسا بشكل ما معادية للمؤسّسة العائلية، فإن تلك الأسطورة قد وقع تنقيحها لاحقاً تحت تأثير أخلاق جماعية جديدة حورت بحسب سعي نحو ممارسة الإرث العائلي. فعبر التحويرات الناتجة عن تحولات ثقافية متعاقبة، حافظت وظيفة الترابط الناشئة جرّاء تواجد الأسطورة في المجتمع، على ثباتها.

ولكن هل يتيسر التفكير من ناحية أخرى، كما الشأن مع مرسيا إلياد، بأن الرموز والأساطير تعطي الإنسان فكرة أكثر وضوحا عن أوضاع المقدّس، بصفتها المنافذ البسيطة للإنسان في مجال المقدّس؟ فإلياد يدعم ذلك الطرح بتوضيح أن الأساطير وصورها الرمزيّة، لأن هذين الاثنين محددا الخاصيات، يتموضعان في مستوى عال ويوحيان بما لا يستطيع الطقس أن يقدمه للإنسان بشأن معرفة المقدّس المتعالي. فمثال الأسطورة الأسترالية يسمح بالحكم بصحة ذلك المقترح.

«في الأزمنة الغابرة لا وجود للشمس، فقط القمر والنجوم هي المضيئة في السماء. لا وجود لإنسان على سطح البسيطة، فقط توجد حيوانات وطيور بعدد أوفر مما نعرفه اليوم. وذات يوم بينما كان طائرا الأمو: «دينوان» والكركي: «بريلاق» يطوفان في السهل الممتد لمورمبيغي، انتابهما خلاف تفجّر على إثره صراع بينهما، وفي غضبه هرع بريلاق نحو عش دينوان وانتزع إحدى البيضات الكبار ورماها بكل قواه نحو السماء. هنالك سقطت على

كومة حطب مشتعلة فانفلقت، فسال المح على الخشب مرسلا نارا أضاءت كل جنبات الكون وأثارت دهشة كل من فيه. حتى ذلك الحين كنّا نعيش تحت ظليل خافت، أما الآن فلقد أصبحنا نعيش تقريبا في عماء بفعل النور الهائل. إذ في السماء تسكن روح طيبة رأت أن العالم أكثر بهاءً وجمالا لما أنير بذلك النور الساطع، فارتأت من الأفضل والأجمل أن توقد نارا للإضاءة كل يوم. ومنذ ذلك الحين كان تكرار الأمر»[37].

ندرك جيداً من القراءة الأولى أن تلك الأسطورة لا تحشر الإنسان ضمن دائرة المقدّس، فهي لا ترمي إلا لتفسير وجود الشمس والظهور اليومي المتجدد لذلك الكوكب، كل ذلك بطريقة يغيب فيها التفسير العقلي. إن تحليلا دقيقا لتلك الأسطورة يسمح بالتمييز بين مستويين: الأول يتعلق بقصة دائرة في زمن محدّد وفضاء جغرافي مضبوط بين أبطال مشخصين، والثاني المستوى الرمزي الذي ترمي الأسطورة بواسطته لتوضيح واقعة يتعذر التعبير عنها عن طريق مفاهيم مجردة. بحسب هذا السياق فإن كل التفاصيل معتبرة، فصورة البيضة تشير إلى التناسل الجنسي، وأيضاً بواسطة رمزية جلية للألوان فإنها تشير إلى قرص الشمس ذاته. الغريب هو أن بيضة مرمية نحو السماء، تسقط على كومة خشب ملتهبة. يجب ملاحظة التأكيد فيها على المركزة الأرضية الواضحة، إذ من الأرض حيث يحيا الناس عرفت الشمس ميلادها، فالخلاف المتفجر دون سبب بين الطائرين يلزم ربطه بفكرة الاحتكاك التي هي عملية أساسية وراء حدوث النار. فهل يلزم التأكيد على دور الصدفة في ذلك الحدث الأسطوري؟ إن الروح الطيبة التي تظهر في منتهى الرواية والتي تتجلى في نفس

السياقات مثل يهوه في رواية سفر التكوين، لا تتدخل إلا من أجل تأييد وجود زمن فلكي، فهي ليست خالقة للشمس ولكن لنوع من الآلهة غير الناشطة، تكتفي بضمان العود اليومي لحدث يمثل ظاهرة منتظمة، بواسطتها تخلق الأسطورة الحقيقة المطلقة.

يبدو أن الأساطير النشكونية تستجيب لحاجة تفسير العالم، فهي تتولد من جهد للإنسان يهدف إلى تقديم تصور شبه نسقي للكون، إضافة إلى تحليل للعلاقات التي تربط بين تلك العناصر المكونة، من أجل تحديد موضع للإنسان في ذلك، فالصورة الدرامية التي تصف الجذور تؤدي دائما لإجلاء عالم الإنسان، الذي ينتهي بالتأسس بحسب نظام ثابت. الأسطورة تحاول تفسير كيفية حدوث ذلك الظهور، لماذا خرج العالم من ذلك العماء وما هو المبدأ الفاعل وراء تطور ما؟ ذلك أن الأساطير النشكونية تجيب غالبا عن سؤال: «من يسود؟» من الأقوى في النهاية؟ أي أنها تعرض في ذلك المسعى التفسيري سياقا إنسانيا من الصراعات من أجل السيادة، لأن لا إمكانية لتواجد نظام إلا ضمن تشييد عالم فيه الكواكب والحيوانات والنباتات والبشر مموضعة في مكانها المناسب. فعبر أنساب الآلهة، وبالخصوص في العالم الإغريقي، العالم مقسم بمثابة تراتبية قوى. ولكن إلى جانب هذا الشكل من السيادة فإن الأساطير النشكونية تتحدث دون كلل عن البدايات، عن الأركاي، مُحدِثة أنسابًا معقدة وتفرّعات كثيرة. فكما وضح ج. ب. فارنا بالنسبة للفضاء الإغريقي، وبفعل نوع من الالتباس المصطلحي، فإن المصير جرى التعبير عنه في عدة مواقف في حدود مفاهيم اتحاد جنسي. فهذا البحث عن البنوة انطلاقا من الأصول لا يجب أن يحدث وهما: إنه سعي من أجل تحديد

علاقات جدلية أو علاقات معلومة بدقّة[38]. نستطيع إذاً التفكير بيسر في النهاية في التعارض بين النظريات الإناسية والمفاهيم الأسطورية التقليدية. وهو ما يتعلق بالمكانة المختلفة الحجم التي يحجزها كل منهما، في ظل مجتمع معين للأساطير والرموز، بالنسبة للطقوس التي هي أفعال محددة وقابلة للمعاينة. حيث الخيار الذي نوشك أن نجد أنفسنا أمامه: إما أن نقبل بمنهج التحليل الوظيفي مع مخاطر السقوط في الاجتماعوية التي بينتها أو القبول بتفسير الأسطورة باعتبارها تعبير عن المقدّس. وبسبب اعتبارها حقيقة متعالية، فإنه لا يتيسر، بتحليل أخير، أن تكون مادة للمعاينة العلمية، المعتبرة في حد ذاتها انتهاكا للقداسة. ولا أعتقد أن الأمر يستدعي الاستسلام لذلك المأزق فكما يتعذر وجود رمزية قبل الإنسان، كذلك لا نستطيع القبول بفكرة أن الأسطورة لا تزيد على كونها سوى عقدة رمزية تكرر نماذج أولى، نابعة من زمن بدئي، ومقدمة للإنسان من أجل تنظيم فعله. فالعالم الأسطوري يتعالى عن الفعل اليومي بما يمنحه من معنى، فهو يملك في حد ذاته قيمة ترابط يضفيها على كل نشاط إنساني في العالم.

ببلوغنا لتلك النقطة من بحثنا نستطيع الاستعادة بيسر جانبا من فكر أرنست كاسيرار[39]، المصاغ تقريبا لحظة بناء نظرية ليفي برول، فأعماله تشكل مبحثا لتفسير شامل للفكر الأسطوري، الذي أوليناه لحد الآن في فرنسا اهتماما ضئيلا. فمعه ليست الأسطورة ذات طابع عقلي أو ذات طابع مجازي، إذ صورتها لا تنوب عن الشيء بل هي الشيء ذاته، وهي تنتمي إلى مجال الانفعال والرغبة وليس إلى مجال التفكير العقلي. إنها تستدعي فعل مشاركة للإنسان، فعل شعور ورغبة. مع قبول جزء مهم من أطروحة ليفي

برول، ولكن برفض كل مسلّمة تطورية، فقد جعل كاسيرار من الفكر الأسطوري نمطا للفكر الإنساني. شكلا من التطبيق الواقعي لبعض أنماط العقل الإنساني، لصنف مختلف طبعا عما لدينا، ليس أكثر قدما، أو أفضل، أو أكثر فقرا، مما بحوزتنا. فنتاجات التعبير الأسطوري هي صور مشحونة بدلالات، في حين هي في عقليتنا مفاهيم تعبر عن واقع حي. إذاً معنى تلك الصور الأسطورية يبقى ضمنيا، بحيث أن تلك الانفعالات التي تحددها تظهر وكأنها متمركزة على الصورة نفسها، ففي إمكان معناها أن يكون خطابا، قولا، إشارة، أو شيئا. إذ إن عددا هائلا من الدلالات يوجد متمركزا في الأسطورة، بالإضافة إلى عدد مماثل من الأفكار المتجمعة فيها، وهي تقريبا متداخلة ومتحولة فيما بينها ومشغولة بانفعالات ناشطة. الأسطورة هي حمالة لنوع من الحيوية والنشاط الخاص بها، فلا يتيسر تحليلها إلا في حدود الفعل.

إن ذلك النشاط الفاعل للأسطورة، المانع لحصرها في وظيفة محددة وضمن ثقافة معينة لا مكانية، يتلخص في اضطلاعها بوظائف عدة غير منسجمة في ما بينها. ففي إمكانها أن تكون، في آن، التعبير عن حقائق متعالية عن الإنسان، تعدّ لديه مقدّسة، وفي نفس الوقت وسيلة لتأييد نظام اجتماعي ما، من خلال تسام به عبر شخصية بطولية، لانتهاك محظورات اجتماعية أو لتفسير حالات نموذجية، يصادفها كل إنسان عبر مشوار حياته الطويل. الكتاب القيم لـ:م. لينهاردت *-Do kamo-* يظهر إلى أي حد تمثّل الأسطورة تعبيراً عن وحدة الإنسان والعالم الذي يحيا فيه لدى أهليي كاليدونيا الجديدة، وحدة ليست مدركة حدسيا أو عقليا ولكنها واقعة مُعاشة داخل كيان الفرد[40]. إذ لا وجود لأي

اختلاف بين الأفعال الإنسانية المعاينة نفسيا والمقال الأسطوري الذي ينظم البنى الاجتماعية، والذي يؤثر عبر الإنجازات التقنية للحياة اليومية. فليس السلوك الإنساني محاكاة ولا يفسر فقط بلعبة المؤسسات ولكنه ينكشف عبر أشكال أسطورية للحياة. فقد ظهر ذلك العمل للينهاردت لحظة بدأت بنيوية ليفي ستراوس تؤثر بفعل قوة تقنيتها على الإناسة عموما، والذي بين فيه بعمق، مدى عجزنا عن معارضة الدور المتعلق بمعرفة عالم تتضمّنه الأسطورة، تلك الوظيفة المعبرة عن أمر شامل. فالدرس المهم الذي خلفه لينهاردت، يتلخص في الإقرار بأن قبل كل معرفة علمية مصاغة في مفاهيم عقلية وقبل كل شكل تقني للمعرفة، توجد معرفة لا يتيسر بناؤها إلا من خلال الفعل الإنساني، لأنها تصوّر حقيقة العالم، إنها الأسطورة والأسطورة وحدها القادرة على التعبير عن ذلك. فلا وجود لتعارض جذري بين الأسطورة والعقل ولا بين الأسطورة والتاريخ، فتلك الأمور لا تؤثّر في النهاية إلا على محاور تفكير منتجة ومتوارثة بين البشر جراء الأسطورة.

فالتعارض بين الطبيعة والثقافة هو أساس كل برهنة بنيوية، لِم له من فاعلية، كما يؤكد على ذلك ليفي ستراوس. فعندما نعاين ذلك في أساطير بلاد ما بين النهرين فإننا نفهمها وكأنها نتيجة حدس شبه مستبطن داخل الفكر الإنساني. فالإنسان كان دائم الانشغال بموقعه في العالم. حيث توفر له الأساطير تفسير الاختلافات الموجودة بين المدن حيث يعيش وكذلك فهم آلهتها التي يجلّها وفهم الطبيعة المعادية والصحراء المملوءة بالعجائب وآلهة الشر. ولكن اللاّفت للانتباه أن تلك الأساطير تدمج ضمن ذلك التعارض تنوعات مختلفة، وكأن الإنسان يرفض أن يكون ذلك التعارض

طبيعة/ ثقافة أمرا نهائيا، وهي تمزج معا في الرواية نفسها، الواحات والصحارى، والسهول الخصبة والطبيعة الجافة. فبعض الأساطير تعبر عن الطابع البرّي للطبيعة وأثرها الإيجابي على الإنسان، عبر تشكيلات مختلفة تستجيب للتقنيات التي يسخّر الإنسان بواسطتها تلك الطبيعة البرية. فالأسطورة تعبر في الوقت نفسه عن حدود فضاءات الفعل الممكنة بالنسبة للإنسان، وعن الإمكانيات المتيسرة أمام ذلك الفعل الذي يدخل ضمن هذا المجال. أيضاً ليس فقط صور سونتور التي تحدثت عنها سابقا، ولكن تلك أيضاً العائدة لسيكلوبس حيث ترسي الأساطير بين الإنسانية الحائزة للتقنية والطبيعة البرية سلسلة من العلاقات المبهمة، فتظهر معادية للإنسان ومن أصل إلهي. في حين في أساطير أخرى، تبدو الطبيعة البرّية ملحقة بالثقافة الإنسانية بواسطة صور أسطورية لأناس متوحشين ملتحين، منذ إشعياء التوراتي حتى الغول الآكل للبشر والإله الذئب. ذلك أن تحليل أساطير الشرق القديم توحي بأن تطور الصور الإلهية يمثل طبيعة معادية، ملحقة ضمن مجال المجتمعات الإنسانية بالآلهة التقليدية الحامية، وهي تبرز جلياً رغبة هؤلاء البشر في تقدير حدود مؤسساتهم وربطها بوسطها الطبيعي، من أجل تشكيل جمع منسجم يكون أساس كل حياة اجتماعية ونقطة انطلاق لتحكم الإنسان في كل ما يمكنه معرفته واختباره.

نستطيع أن نفهم الأسطورة في حدود الفعل، دون الالتجاء لافتراض أسبقية الفعل على الأسطورة. إذ لا وجود لأي اتحاد ثابت بين الأساطير والطقوس، فالأولى تملك دلالة بين بنيتها وبإمكانها تمثيل العناصر المكونة للبنية الاجتماعية إلى جانب الثقافة التي تتشكل ضمنها الأساطير، بإضافة مواقف وسلوكات

نموذجية لهؤلاء الناس مبدعي تلك الأساطير. ولكن ليست الأساطير دائماً تأملات شعرية حول ظروف وجود الإنسان، فالتجارب التي تعرض بصورة احتفالية هي أولا تجارب ذات صبغة صوفية، ولذلك هي حاملة لحقيقة مقدّسة، فهي لا تكتفي بموْضَعَة الإنسان في زمن بدئي يكون محل المرجع، بل إنها تبين للإنسان أن في كل مرة يكررها بالقول أو يستعيدها عبر الطقوس، يكتشف تلك الخاصية التي تربطه بالعالم الطبيعي، وأن الدلالات التي توفرها من ناحية الأشياء التي يحيا بينها الإنسان تتماثل مع وجوده الخاص. فحقيقة الأسطورة بشكل آخر لا تكمن في كونها تروي قصة مقدّسة عائدة لآلهة أو كائنات متعالية عن الإنسان، ولكنها تكمن في أمر بسيط، بصفتها لغة الإنسان الأساسية عما يحيط به «فطوبى لمن وعى بأصول الأشياء...». هذ ليس كما اعتقدنا بداية سياق لتقلّص الأسطرة، ما ينبغي ملاحظته في هذ البيت لفرجيل، بل الأساس والغنى الوجودي الكامل للفكر الأسطوري.

ب ـ موت الأساطير

إذا كانت الأسطورة مجرد قصة جميلة، وليست واقعة مُعاشة وتعبيرا عن حقيقة عفوية، معرفتها توفر للإنسان إحاطة بوجوده، فلماذا تذبل إلى حدود الانقراض؟ من اللازم التأكيد أن الأسطورة لا يتيسر إدراكها إلا عبر الإنسان الذي يحيا داخل الجماعة. فهي ليست عمل شاعر أو راوٍ منعزل ولكنها تهمّ كل القبيلة أو العشيرة أو الجماعة البشرية. فهي تحيا معها لأنها ساهمت في حياتها، فهل من الممكن أن تموت معها؟ إذا ما كانت الأسطورة مفسرة للعالم في حدود ثقافة معينة، فهل تشهد انقراضا بمجرد حدوث

تبدل في تلك الثقافة؟ الجواب، إن الروابط بين الأسطورة والتاريخ هي ما يلزمنا الآن اختباره.

فما نعرفه بالخصوص من الأساطير ذات الصبغة الطوطمية يأتي مُنْثَلماً بفعل آثار التعاقب الزمني. إذ يحورها الزمن من خلال استعمالها. فتقاليد الأوزاج كما رواها لنا ج.أ. دورساي[41] تبين الأمر جلياً. إذ تروي الأسطورة أنه لما خرج الأسلاف من الأرض تفرقوا شيعتين: إحداهما مسالمة ونباتية متجمعة في الناحية اليسرى، والأخرى مقاتلة وآكلة لحوم متجمعة في الناحية اليمنى. وكان أن انبنت تحالفات وعلاقات تبادل غذائي بينهما. وأثناء ترحالهما وجدت المجموعتان جماعة ثالثة متوحشة ومتربصة وفقتا في بناء وفاق معها. فكل جماعة في الأصل تتكون من سبع عشائر ما يساوي مجموع إحدى وعشرين. ولكن التماثل الثلاثي يبدو في الواقع خاطئا إذ إن أربع عشرة عشيرة محاربة توجد في مقابل سبع عشائر مسالمة. ولأجل إرساء التوازن كان لزاما تخفيض عدد عشائر المجموعات المحاربة إلى خمس والأخرى إلى مستوى اثنين. فمنذ ذلك الوقت كان مخيّم الأوزاج دائري الشكل وملتفتا نحو الشرق، كما شمل سبع عشائر من أنصار السلام استقرت بالشطر الشمالي وسبع عشائر من أنصار الحرب احتلت الشطر الجنوبي، تموقع البعض في ناحية اليسار والآخرون في ناحية اليمين، كما تروي ذلك الأسطورة. وبمنظور ليفي ستراوس تروي هذه الأسطورة سياقين، أحدهما بنيوي صرف ينطلق من نظام ثنائي إلى تنظيم ثلاثي الأجزاء مع عودة للثنائية السابقة، والآخر معا بنيوي وتاريخي يتشكل ضمن إلغاء حدوث انقلاب في البنية البدائية، منتجا أحداثا تاريخية أو أشكالا كالآتي: هجرات،

حروب وتحالفات. فالتنظيم الاجتماعي لقبيلة الأوزاج كما تمت معاينته خلال القرن العشرين يعكس جيداً ذلك التطور: شطران، حرب وسلم، إحدى الناحيتين سماء والأخرى أرض، هذه الأخيرة تشمل عشائر متحدة مع اليابسة والماء. حيث تنتمي ست عشائر إلى ناحية السماء وسبع إلى الأرض حيث المجموع يساوي ثلاث عشرة، تمثل بحسب التنظيم الكوني عدد أشعّة الشمس المشرقة التي ينفتح نحوها دائما معسكر قبيلة الأوزاج.

حقيقة الأسطورة هي في كونها جد لصيقة بأساس العالم، وبدونها يتعذر فهمه. وبذلك أوليست الأسطورة بصورة طبيعية رهينة التأثر بكل تغيير يحدث في هذا العالم؟ ولأنها تشكل أحد العناصر العضوية فإنها تفقد كل أهمية عندما يشهد الجميع تغيرا، فعندما تعرف دورة حضارية اهتزازا تفقد الأساطير معناها العميق، فهي لا تزيد على كونها موضوع محادثة، قصة رائعة ولكن كاذبة. فكما لأحظ ذلك ر. بتازوني[42]، انه نفس السياق الذي جعل من الدراما قديما فعلا دينيا وتسلية مدنّسة، ومن الدوامة الطنانة الصوفية لعبة لدى الأطفال، بالضبط كما عرف أي طقس قديم ومقدّس مؤسس على مسار الشمس تحولا إلى لعبة كرة. (إلماح إلى الفيتولو، الممارس من جانب بعض هنود أميركا الجنوبية، حيث الكرة منسوجة من نسغ شجرة الكاوتشو، حيث يعرف الإلهي تجسده، والتي هي في الواقع تمظهر لروح الأب).

فصورة القيوط الحاضرة في العديد من أساطير أميركا الشمالية ذات دلالة بشأن هذه النقطة. فالباوني يصنفون الأساطير حيث يظهر القيوط من بين «المرويات الكاذبة»، في حين تلك الصورة شعبية جدا في كل ميثولوجيا أميركا الشمالية. إن ذلك

نتيجة تطور نادر، ففي فترة محددة تجلى القيوط بمثابة الخالق للكون، مسنّا الشرائع والمؤسسات الاجتماعية ومبدعا مجتمع البشر الصيادين، حيث حياة الجماعة رهينة القنص وبالأخص لسيد الدواب القيوط. ثم نلحظ شيئا فشيئا ظهور صورة إله آخر خالق، سيصير الإله الأعلى الذي سيحل مقام القيوط ويقابله. ثم يواصل تدحرجه حتى يصبح تريكستار، كذلك شخصًا هزأة ومخادعا ولصّا، كما عرف خصوصا بين الشعوب الهندية بأميركا الشمالية. من جراء هذا «السقوط» احتفظ بموقف دائم الالتباس أمام المقدّس، فهو يستهزأ به ولكن يستعمل كل قدراته[43]. فلتوضيح تغير ما يلزم الحلم بتحوير في نوع الحياة، فالمرور من حالة ترحال تعتمد على القنص إلى حالة شبه ترحل، أين تأتي التقنيات الفلاحية متممة لمكاسب الصيد، والتي تعمل على تقليص الصورة الإلهية لذئب البراري، ما جعل الأساطير التي تتحدث عنه تصنف ضمن«المرويات الكاذبة». التفسير الحديث لـ: م. ل. ريكاتس[44] الذي يجعل من التريكستار تصويرا أسطوريا للواقع الإنساني يبدو لي تحويلا معاصرا له صبغة دنيوية ولا يلغي تحليل بتازوني.

نرى عبر هذه الأمثلة كيف توجد الصلات، تحت تأثير التعاقب الزمني، متسقة بين الأسطورة والتاريخ. فأساطير المنشأ والخلق لا تضمن للإنسان وجودا متزنا إلا لأنها تبلغ إلى مستوى تحييد العرضي، أي الشهادة الخالصة للزمن العابر. لأنه حتى وإن كانت الأسطورة تروي تاريخا فإن طبيعتها العميقة هي في كونها لا تاريخية. فكما رأينا، فإن الأسطورة تأخذ الحدث وتحوله إلى مجالها الخاص، مجال الأبدية. فبالإمكان العثور على التاريخ الذي ترويه الأسطورة والذي يمثل ملحقا للأحداث، ولكن ذلك لا

يدور بحسب السياق الزمني الإنساني. فكما أكّد بول ريكور «التاريخ الأسطوري يمثل مسعى من المجتمعات لإلغاء التأثير المشوش للعوامل التاريخية، فهو يمثل تكتيكا لإلغاء التاريخي وتخفيفا للحدثي. جاعلا من التاريخ ومن نموذجه اللازمني انعكاسات ثنائية، واضعة السلف خارج التاريخ وجاعلة من التاريخ نسخة من السلف. فالتعاقب هو مروض ومنسق مع التزامن...»[45]. الأسطورة هي إذاً مسعى عفوي للإنسان للتملص من وجوده التاريخي، ولأجل تحقيق هذا الأمر يبدو المخيال الأسطوري للإنسان مليئا بالإمكانات، لا أود أن تكون الأساطير الأخروية حجّة، حيث نهاية التاريخ لا تتعلق بالبشر كما أمر بدئه، أو حيث المستقبل أيضاً ليس رهين قرار مستقل للإنسان، ولكن دائما مقدَّم على أساس أنه تدخّل فجائي لقوى خارقة. نلاحظ الانتشار الواسع لروايات البلايا الكونية التي ترتبط بإحساس بذنب جماعي، بفكرة قِدَم العالم الذي يلزمه التجديد. فالخلاص المنتظر والمأمول مطلوب من الجميع، وهو يكمن خارج التاريخ الإنساني.

ذلك أن موت الأساطير ناتج عن فقدان الاتزان بين الجماعة البشرية والعالم الذي تعيش بين أحضانه، حيث يتم وضع الثوابت الأسطورية محل تساؤل. إذاً الوعي الأسطوري موحد وذو صبغة جامعة، فبالنظر مثلاً لتصور العالم في الفكر الصيني القديم فإن إمبراطورية الوسط يرمز إليها بدائرة خارجها يوجد العدم، مجال الشياطين الأجنبية. إن بإمكاننا التأكيد أن تلك الرؤية توارت كلّيا... فبمجرد انفصام الوحدة بين البشر والعالم الذي يحيون فيه دب التبدل في الحضارة. فالأسطورة تندحِر نحو المجال الديني في حين الفعل الإنساني يتجذر أكثر فأكثر في المجال اللاديني.

خاسرة بالتدرج جوهرها الخاص، تصبح الأسطورة شيئا أدبيا أو تاريخيا، إنه ذلك الإنحطاط للأساطير ما سنسعى لتحليله.

من الجدير بالتساؤل عمّا إذا كانت إحدى السياقات المهمة لتقلّص الأسطرة هي نتيجة للتعارض بين نمطين متناقضين من الفكر، قابل بينهما الإغريق عبر مفهومي الميثوس واللّوغوس حيث التطور الدلالي لكلمة أسطورة يلخصه جيداً. فمن أمر مُتَرْجَم عبر أقوال حقيقية وصادقة كان العبور إلى مقولة الأكذوبة. هذا الإنزلاق يشهد على مرور من المتخيل والمقدّس-المُعاش إلى التفكير الواعي. باستعادة مصطلحات ش. كرنيي يجري المرور «من الأسطورة إلى اللاهوت»[46]. فهذا الأخير قد تم اختراقه بنزع الأسطرة، بفعل أن الأسطورة إذا ما كانت على علاقة حميمة مع تجربة دينية بالإمكان ان تعدّ سندا للقداسة، إذ إنها ترمي بتعبير إنساني لتقريب عالم الآلهة من عالم البشر. إن ما تريد الأسطورة فعلا التعبير عنه هو الوحدة بين الإلهي والعالم والإنسان. إنها وسيلة في هذا الميدان لإخفاء نقص التعقل الاستدلالي، لأنه بفضل هذه اللّغة الأسطورية فإن الإنسان يتكلم عن الآلهة. إذ منذ أن صار الحديث عن الآلهة عملا فنيا، -كما الشأن مع هوميروس أو مع هزيود-، فقد وقعت أنسنته. فالشاعر، كما النحّات، عندما يريد رسم صورة للآلهة، فإنه يسلط على تلك الصورة الإلهية أنماطه الخاصة. نعرف جيداً أن هوميروس في إنشائه لمصنف الأساطير لم يحقق ما نصبو إلى الإلمام به، إذ لم يحتفظ من كل الفكر الأسطوري القديم إلا بما يهم العنصر الاجتماعي الذي سيشكل «جمهوره»، البطريركي والمحارب. فكل العناصر الليلية والجهنمية والجنائزية والشخصية والشعبية، للمعتقدات الدينية

للإغريق تركت جانبا. في حين ان هزيود عندما سلّط مبدأ عقليا لتفسير الكون أعطى الأمر صبغة نسقية. فمعه رأينا الفكر الأسطوري مسوق بفكر سببي حيث تصبح الميثولوجيا معلّلة منطقيا. مثل الإلهة منيموزين، أي الذاكرة، معتبرة أخت كرونوس، الزمن، وأم موسس فهي تعرف «كل ما جرى وما سيجري»، هي فقط التي تستطيع أن تهب الشاعر الإلهام بالجذور والبدايات، أي بمنبع الأشياء. الماضي إذاً منكشف، فهو أكثر من زمن سابق للحاضر، إنه الينبوع. وبالصعود عنده يبحث الإنسان بشكل ما لإعادة بناء سلسلة من الأحداث مرتبطة بتسلسل تاريخي، لبلوغ عمق الكائن، لاكتشاف الأصلي، الحقيقة العميقة التي تؤكد وتؤسس كل وجود. ذلك ان الأمر الذي وقع تغييبه أسطوريا هو الذي يقع إحياؤه مجددا. فمنذ مستهل القرن الخامس أكد الإغريق أن الإلهي يستعصي على الإدراك الإنساني، ولكنهم لم يكفوا عن الكلام عنه أسطوريا، وبذلك ليست الأسطورة شكلا للمعرفة، فقد أصبحت بدورها موضوع معرفة له صبغة عقلية أكثر، أستعيدت من جانب الأدباء والفلاسفة، وفي مرحلة لاحقة من الأسطرة جراء عدم تلاؤمها مع الواقع فقدت كل طابع قدسي.

جرى سياق آخر من الإحياء الأسطوري في روما، كما نعرف[47] أن العقلية الرومانية مضادة للأسطوري في حين الوسط «الإيطالي السلتي» الذي انحدر عنه اللاتين حافظ على نشاطه الأسطوري المهم. ففي المرحلة الأولى التي استهدفت إلغاء الأسطوري كان للاجتماعي الدور المهم، وبلغ مستوى الخلط بين الآلهة ووظائفها حدّ رسمها في أشكال مجردة. فالمفهوم الروماني للدين باعتباره نسيجا من الروابط التشريعية الرابطة بين البشر وعالم

الآلهة، يعكس اتجاها عميقا يرى الدولة والمجتمع من خلال تحققاتهما الوظيفية. وبذلك فإن الموقف الروماني أمام الأساطير يرتكز على فكرة أن الماضي بإمكانه أن يصير حيّاً في حاضر مثمّن بواسطة الفعل الإنساني، تحت دفع الطقوس المراعاة بدقة، في الحين الذي عرفت فيه الضمانات الأسطورية انقراضا من الذاكرة الجماعية. فالحاضر، وبشكل ما، هو نتاج ماض مازال حيّاً، والأسطورة الوحيدة التي يمكن قبولها والتفكير بها هي تاريخ هذا الشعب الإيطالي الصغير المرفوع إلى أعلى المقادير الكونية. ذلك أن لا وجود لحدود بين الأسطورة والتاريخ إذ إن تاريخ روما يتحول إلى تاريخ مقدّس، أنموذج حياة ومعيارا بالنسبة للحاضر. وخلال السياق الذي امتد تقريبا عبر الأبعاد الكونية، تتّخذ الأساطير المتداخلة عبر عهود مختلفة ضمن تاريخ وطني زائف بعدا شبه كوني. فتنسج ملامح تاريخ مقدّس متميز من حيث طابعه القدسي.

لا يتبقى إلا مقارنة ذلك التاريخ مع شهادات العهد القديم حيث تنزل الرواية إلى مستوى تاريخ مقدّس يمثله الحوار بين يهوه وشعب إسرائيل. فمع العبريين نغادر ميدان الزمن الدوري، أين تطورت الأساطير القديمة وأين جرت عملية نزع الأسطرة. ذلك أن إنسان المجتمعات الأسطورية يرمي إلى معاكسة التاريخ، باعتباره توالياً لأحداث متقدمة، دون أن يكون قادرا على اعتراض السير القسري للتعاقب الزمني. ذلك المسعى الباطل يحمل في طياته بوادر سياق نحو نزع الأسطرة. فقد ظهر للمرة الأولى مفهوم الزمن الخطي وهو تقدير فائق لتاريخ شعب مختار من جانب ربه مع النبوّة العبرية. فسير التاريخ يصبح إذاً تتمة لتجليات الإلهي، فليس إله إسرائيل الإله الخالق فقط للأعمال النموذجأصلية التي يمكن

للإنسان أن يعيد انتاجها بواسطة الطقوس. إذ يصبح الإله شخصا متدخلا في تاريخ البشر وكاشفا عن إرادته عبر أحداث، كما وصف ذلك شاتوبريان في قولته الرائعة: «يظهر الحدث السماوي على إثر الحدث الإنساني، فالله ينهض خلف البشر»[48]. فنزع الأسطرة عن إسرائيل القديمة تم أولا عبر صمت جرى على عديد الوقائع التي أدت إلى الميثولوجيا: مثال الروايات المتعلقة بصعود سليمان إلى الملكية والتي حللناها سابقا في ضوء بنية القرابة والتملك للأرض[49]. التفسير الكهنوتي أسدل ستارا محتشما على حقائق تنصيب الملك، كالأحكام بالموت والقتل غيلة للطامعين بالإضافة إلى الأدوار الجنسية في مختلف المساعي نحو السلطة. لأن ذلك النزع للأسطرة قد تم بدءا في مستوى الأخلاق لأجل ترك يهوه يقرر ويختار الملك باعتباره «مسيح الرب». إذ يبدو جلياً أن أي قلب لواقع ما، يحصل كنتاج لظهور مفهوم مختلف جذريا عن الزمن. لأن عهد انبلاج الملكية اليهودية لم يقدم البتة في حدود إنسانية صرفة، ولكن كان إدراك ذلك في ظل العهد المضروب بين يهوه وشعبه، مثل بداية تحقيق الوعود المعطاة لإبراهيم، وأيضاً مثل الإعلان عن قدوم المسيا الذي تحول إلى أسطورة معبرة عن ممارسات اجتماعية وسياسية. وبحسب سياق نزع أسطرة متشدد تترك الشريعة الباب مفتوحا أمام تجليات خطاب الربّ.

ت ـ الأسطورة والإيمان المسيحي

مصادرة لم ينفك ترديدها من جانب المسيحيين القدامى ومسيحيي القرون الوسطى، تتمثل في اعتبار العهد القديم بمثابة أسطورة هائلة وعظيمة في أحضانها يختفي اللوغوس الذي سيوحي

للبشر بالعهد الجديد. فمنذ آباء الكنيسة[50] مرورا ببولتمان وإلى بعض لاهوتيي «موت الله» اعتبر اللاهوت أحيانا بمثابة مشروع لنزع الأسطرة، تأويلا وجوديا وأناسيا للأساطير التوراتية. إن ما هو مهم في سياق ما ليس المحتوى الموضوعي للتصورات المتضمنة فيه ولكن تعقل الوجود الذي يظهر من خلاله.

وبدون إيلاء المسألة كبير اهتمام لمناقشتها بعمق في حدود هذا الكتاب، فإننا برغم ذلك معنيون بتوضيح العلاقات بين الأسطورة والمسيحية، المسألة التي صبغت بعمق مجمل الحياة العقلية والدينية للقرن العشرين. فتميز المسيحية عن تجارب دينية أخرى يتمثل في ما تؤكده، من خلال تبني تراث يهودي مدفوع لمنتهاه المنطقي، يعتبر التلازم الواقعي للإلهي كان عبر التجسد، حيث جرى ذلك داخل التاريخ الإنساني. ذلك الحدث الذي له أسباب - وعد يهوه - ونتائج - خلاص الإنسانية المفتداة بفضل ابن الرب -، أولم يجرِ داخل زمن أسطوري ولكن عبر التاريخ الإنساني، أولا يتبع ذلك إذاً أن يكون متيسرا إنزال ذلك الحدث الغريب إلى مستوى الواقعة التاريخية. إن العقيدة المسيحية ترفض ذلك وتؤمن أن يسوع هو إله. فبعد حياته الأرضية ومحنته عاد نحو أبيه منضما إلى حضرة المجد الإلهي، « إذ سيعود لمقاضاة الأحياء والأموات». زمن خطي سيتحول إلى مفهوم زمني دوري، أو بدقة أكثر زمن الوجود المتعلق بخلاص كل فرد سيساعد لبلوغ الزمن الشعائري الدائري، الذي سيقود المؤمن إلى معاصرة الزمن الأول، أي سيدعم لديه السلوك الأسطوري. التجربة المسيحية هي إذاً تقليد للرب، تكرار شعائري لأحداث مهمة في حياة يسوع، جمعت طقوسياً على مستوى جزء ضئيل من الزمن الفلكي: ميلاد،

غطاس، معمودية، محنة، موت، بعث، صعود، حتى الحلول النهائي للمسيح. بذلك العرض للتاريخ بحسب الزمن الفلكي، لم يتجاوز فعل المسيحية سوى استعادة وتطوير ما كانت اليهودية قد فعلته مع بعض الأعياد الموسمية، مؤكدة التقسيمات الكونية الكبرى للسنة، دامجة إياها ضمن تاريخ إسرائيل (عيد الفصح، عيد المظال، عيد الشموع، عيد التدشين، إلخ)، ولكنها اصطدمت بفعلها بممارسات دينية أخرى معاصرة[51].

إننا لا نستطيع حصر تحليل الصلات بين الأسطورة والإيمان المسيحي بذلك الشكل من التنظيم الديني للزمن. فالمسألة المقدّمة من الطروحات البولتمانية بشأن التنقية الأسطورية للمسيحية في غاية الأهمية. فلا يمكن التملص منها بالإشارة ببساطة لفكرة كونها شكلا عابرا. الحاصل أن الفرنسيين كان تعريفهم بها من خلال موقف سلبي. فالكل يعلم أن ر. بولتمان انطلق من فكرة هي أن مسافة ما تفصلنا عن فكر العهد الجديد باعتباره أسطورياً، في حين أننا نعيش في حيز ذهنية عقلانية وعلمية، فإذا ما أردنا الفوز بجوهر ذلك الفكر الديني يلزمنا تأويله. وبحسب بولتمان كل شكل تمثيل ليس من هذا العالم هو أسطوري، فالإلهي يظهر كحدث من هذا العالم بحسب الصياغة الإنسانية التي يأخذها، وليس بحسب أن كوسموغرافية للعهد الجديد تم الإعلان عن بطلانها، فكل حياة يسوع وحدث التجسد ذاته قد رويا بأشكال أسطورية ضمن سياق يتحدث عن الملائكة والشياطين الذي نجده معا، في الرؤى اليهودية والأساطير الغنوصية. ذلك أن النقد الممارس من جانب بولتمان على أساطير العهد الجديد ليس نقدا عقلانيا ووضعيا. ففي منظوره أن تلك الأساطير ليست خرافات بل

تحمل بالحقيقة دلالات يلزم فك طلسمها إذا ما أردنا فهم وإدراك روح الدين، لأن ميزة الأسطورة ليس في تقديمها صورة موضوعية عن العالم ولكن، بحسب تأكيد بولتمان، في تعبيرها عن الشكل الذي يتفاهم به الإنسان مع هذا العالم. وبذلك فإن الأسطورة تعبر عن وعي الإنسان بكونه ليس سيّد أمره، وبأنه ليس فقط رهينا داخل عالمه المعتاد، ولكن قبل كل شيء في خضوعه لقوى متسلطة من فوق، ففي ذلك الخضوع يجد فرصة التحرر من الانقياد لتلك القوى المألوفة، بإيجاز نجد في أسطورة العهد الجديد، بداية نقد من جانب الإنسان لتلك التصورات الموضوعية. ذلك انه يلزم اختبار ميثولوجية العهد الجديد ليس على مستوى محتواها التصويري ولكن على مستوى التعقل الوجودي الذي يتجلى عبر التصورات الأسطورية[52]. ضمن هذا التساؤل لا نكتشف فقط تأثيرات كيركجارد ولكن أيضاً تأثيرات هايدغر. فعلى نحوهما يتحدى بولتمان كل تاريخانية، فهو الذي شغف بتحليلات *-Formgeschichte-* المميزة بين صنفي مفهوم التاريخ *-Historie* و *Geschichte-* ، يقدم كتاريخي كل أمر يقوى على تحمل الاختبار العلمي النقدي وله أسباب ونتائج. في حين ما يتعلق بـ:- *Historie* - فهو ما ينبع من الماضي وبإمكانه أن يمارس لحد الآن تأثيرا على تجربتنا الذاتية، أي ذلك الذي يملك قيمة وجودية. فليست المسألة في تفسير الأساطير بحسب تأويلية عقلانية صارمة واختزالية ولكن في إبراز الدلالة الوجودية، فالمقصود استعادة ما يكون جوهر الأسطورة. وبوضع المسيحية تحت هذا الشكل من النظر، فإن ذلك يعني أن تاريخ يسوع لا يعنينا كثيرا من خلال الوقائع التي جرت أو من خلال أصناف النبوءات أو

من خلال الإيمان بتلك الأحداث، لأنه وحده الطابع النبوي لتلك الأحداث، هو ما يجعل الإنسان في موقف قبول أو رفض للخطاب الإلهي، الرسالة الحية التي تتوجه لكل البشر في كل الأزمنة: «فمعنى تاريخ المسيح لا يعطى إلا من خلال ما يريد الله قوله لنا عبره»[53]، جملة تعين جيداً المقولة الفلسفية للقرار، ذات قيمة لدى هايدغر، حيث يضيف بولتمان الفكرة البارثية، محولا إياها إلى المجال الديني، عن إمكانية إحداث اللقاء بين الإنسان والخطاب بشرط وحيد يتمثل في السعي لنزع الطابع الأسطوري عن الإيمان.

تتمثل المزية الكبرى لبولتمان في منحه بعدا واقعيا للحدث المسيحي، في إدماجه ثانية ضمن الوجود الفردي لأي شخص. ولكن من لا يعاين ذلك الخطر الكبير المحتمل[54].

فمنذ اللحظة التي يتشكل فيها الإيمان النابع من أنماط عقلية لإنسان في تغير دائم، وأيضاً منذ أن يملك الإنسان تلك الرسالة عبر أنماط خاصة بها، فإنه لأمر مفارق أن نبلغ تاريخانية شاملة أي تحديد في الزمان والمكان. فبحسب سياق ذاتي تبدو خاصية الرسالة المسيحية متداخلة ضمن الإنسان الذي يود فهمها. فذلك السياق من الإلغاء للأسطوري ليس له دور سوى جعل الأمر محتملا ونسبيا لما يحضر بمثابة التعبير عن حقيقة مطلقة نابعة من الخطاب الإلهي، تتم بتقويض كل إحساس بالتعالي الإلهي. كل المسألة تتلخص في معرفة ما إذا كنا نجد أنفسنا في المسيحية بحضور أسطورة حائزة لاسم شخص تاريخي وهو يسوع أو أنه وراء تلك القصة أمر آخر. «تتضح الأمور إلاّ إذا كانت نبوءة يسوع متطابقة بشكل قاطع مع النبوءة بشأن يسوع حيث المنبعث هو يسوع التاريخ. انطلاقا من ذلك فإننا كمؤرخين مجبرين للصعود وراء

القيامة في الأسئلة التي طرحناها، لأجل معرفة ما إذا كانت تقبع وراء الخطاب الكنيسة أم لا، ما إذا كان الإيمان المسيحي هو أسطورة منفصلة كليا عن خطابه وعن ذاته، أو أنه متصل بيسوع تاريخيّاً بشكل غير قابل للفصل»[55]. إذ يبين تحليل الإيمان الرسولي أن الجماعة المسيحية الأولى لم تفكر أبدا بأسطورة، ولكن في كائن حي مندرج ضمن تاريخ حقيقي. ينبغي تواجد نقطة لقاء ممكنة بين الإيمان والتاريخ وليس مجرد تعارض جدلي بين الاثنين كما يؤكده بولتمان. فقراءة «الأناجيل الإجمالية» تظهر بجلاء التضاد ما بين الوقائع والإيمان. بين الواقع اليومي ونبوءة الرسالة، وكأن مركز تلك الروايات ليس عبارة عن أخلاق أو فلسفة روحية ولكنه شخص يستوقف البشر موجها لهم دعوته.

مهما يكن الأمر، فإننا قلما ابتعدنا عن مرادنا بهذه اللفتة اللاهوتية. لأن المسألة المطروحة من جانب ر. بولتمان تحمل في ذاتها دلالة ذات صبغة عامة متعلقة بنهاية الأساطير. فالكل يجري وكأن اكتشاف التاريخ ومعناه، أي كأن استفاقة الوعي التاريخي في اليهودية والمسيحية ثم في الفلسفة الهيغلية وما تفرع عنها، قد أدى إلى نمط وجود جديد في العالم. هذا ليس متيسرا إلا عندما تصبح تلك الطريقة المستحدثة متماثلة كلّيا، فيمكن الحديث عن التجاوز للأسطورة أو عن الإلغاء الشامل لها. إذ على ما يبدو أن حدود إمكانية إحداث إلغاء الأسطوري هي من طبيعة العقل البشري، فهل من الممكن تدمير بنية اللغة الأسطورية برفض الصور والرموز التي تنسجها من أجل حفظ المعنى الجوهري؟ بأشكال أخرى هل يمكن تطبيق الإلغاء الأسطوري الشامل مع احتفاظنا بمحتوى الأسطورة؟ وإذا ما كان متيسرا اختزال الأسطورة في أنماط عقلية

مغايرة، فهل أن الحقيقة التي تحملها تصير نسبية؟ كذلك هل بإمكان الأسطورة أن تحتفظ بمعنى قابل للتعقل بعد أن فرز النقد حتى التعبير الخاص بمحتواها؟

يتجلى الفكر الأكثر عمقا للإنسان بصورة طبيعية عن طريق الأسطورة والرمز، أكثر منه بواسطة الصيغ المفهومية، لأن تلك الأشكال من اللّغة منغرسة في النفس، فهي من جنس الحياة من نمط العيش الحي. إنه من المحق، ولذلك السبب نفسه، أن كل تفسير أسطوري ينتهي إلى تمييز عفوي بين معنى المحتوى الأسطوري ومدلوله. فمنذ اللحظة التي نريد فيها التطبيق على تلك الواقعة، الأسطورة، أشكالا أخرى من التعبير غير مستعملة، فإن اختيار المفاهيم لتفسير المعنى الأسطوري يخضع بالضرورة لما نعتقد أنه المدلول العميق للأسطورة المنحلة. وبذلك فالأسطورة قابلة للموت، فهي ليست حقيقة مُعاشة. إذ من الباطل البحث على المحافظة على البعض من معانيها حين نعمل على اختزالها بحسب أنماط تاريخية وجودية. وجرّاء عدم فهم أن كل أسطورة تحوي جوهر الحدث الذي ترويه والأمور التي تصفها، فإننا لا نصل، ونحن نقوم بالإلغاء الأسطوري، إلا إلى رفض معناها وطبيعتها. ليست المسألة في محاولة قول شيء مغاير غير الذي تقوله الأسطورة ولكن في معرفة كيف أن الأسطورة تعبر عن حقيقة وعن حاجة عميقة في الفرد؟

ث ـ الانبعاث الأسطوري المعاصر

في النهاية، تتعلق المسألة المطروحة من خلال تحليل سياقات الإلغاء الأسطوري المختلفة، بمعرفة ما إذا كانت، وراء

تلك الأنشطة الفكرية والعقلية للعقل الإنساني، تتواجد داخل الإنسان وظيفة أسطورية، نعرف أن علم نفس البواطن يجيب من جانبه بالإيجاب. ففي مستوى ملاحظات يومية يبدو ان عالمنا التقني والنفعي يضعنا قسرا بحضور انبجاسات أسطورية تتجلى عبر السياقات الجماعية والفردية لمعاصرينا، حتى وإن كانت رغبة هؤلاء العيش في كون خال من القداسة، فتلك الانبجاسات تشهد على فاعلية النشاط الأسطوري الحاضر في كل فرد منا. فكما بيَّن ب. ل. لاندسبيرغ: «إن قوة الأسطورة تتأتى من الخاصية التي تتمتع بها رغباتنا في إنتاج الصور الحية ومختلف أشكال الصور الناشطة في أحلامنا»[56]. ذلك أن هذا التجدد المعاصر للعالم الأسطوري هو في جزئه الأكبر مغذى من جانب وسائل الإعلام[57]، فالسينما والتلفزة تتزعمان العودة القوية للصورة في عالمنا اليومي. معهما وجد زمننا استمراريات إنسانية جعلتنا حضارة الكتاب نهملها في بعض الأحيان، ونبلغ بفضل الصورة مستويات لاوعي جمالية حيث إن ثقافة ذات صبغة فكرية وعقلية بالخصوص جعلتنا نجهلها. فكما نعرف جيداً ان عالم الصور يعدد الواقع المُعاش إلى ما لانهاية، فكل صورة تجتذبنا، تحضر رائزة إبرازية، مثيرة في معظم الأحيان رغبات كامنة ومجلية في وضح النهار لنماذج أصلية مكونة للاوعي الإنساني، وفي نفس الوقت فهي تحررنا ولو لبرهة قصيرة من عقد أصبحت لدينا مألوفة. فالإنسان الواقع تحت تأثير الصور يكون خاضعا لاختبار نفسي ردودي متواصل ومكثف، والذي يمكن أن يكون في نفس الوقت عامل تقدم أو عامل تخبّل. فإذا ما كانت الصورة التي تبث بكثافة عبر الأشكال التالية: التصوير الشمسي والسينما والتلفزة

والاعلانات مثقلة بالمعاني، فإنها ستصوغ لغة مفهومة بين الجميع. أكثر من الكلام وأكثر من الكتابة تأخذ الصورة حيزا من فضاء الإنسان وزمانه. انها تتحدى التاريخ لأنها متاحة للجميع وعبر العصور. فهي إدراك شامل ومباشر للعالم، إذ هي تبوح في كوننا بنمط معرفة مماثلة جدا لتلك المتعلقة بالأسطورة. ذلك أن الصور المعينة ترسل دائما باتجاه الإنسان حتى وإن كانت تبغي رسم شيء آخر غير ما عليه، سواء للإنسان الذي صاغها أو للذي يتقبلها. فعلى مثال الأسطورة تتوسط الصورة بين الإنسان والعالم وبين الإنسان وذاته الباطنة. فهي تصوغ الوجود كشيء، كاشفة إياه على عين المكان، إلى حد أن التخيل والإحساس يتقبلان التأثير ولا يستطيعان التحرك إلا لاحقاً. في حين يترك الكلام للمستمعين فرصة التفكر لحظة. نلاحظ بيسر الأهمية الكبرى للصورة الدائمة، بين الإنسان في حالة يقظة ووسطه الذي يحيا فيه، كما هو الشأن في التصادم الدائر بين الإنسان ولاوعيه.

فكما لاحظ مرسيا إلياد عديد المرّات أن وظيفة الأدب المعاصر هي في الغالب أسطورية، قياسا على أن قسطا من الإنتاج الأدبي يدفع بالقارئ للخروج من الزمن الواقعي. فبانسياب يغادر القارئ الزمن الوجودي ويدخل برحابة في زمن مغاير لا تنطبق عليه سمة الماضي التاريخي القريب أو البعيد، ولكنه متعلّق بقصة ليست دائما علمية. فالقارئ مثل المتفرج اليومي على الشاشة الصغيرة أو السينما، والذي غالبا وحده، ونفس الإنسان، يجرب عبر وسائل الإعلام الكلف بالارتماء المتكرر في زمن حر وجديد، وبذلك فإنه يقاوم ذلك الزمن الواقعي الذي يوجهه، من حيث لا وعيه باتجاه منتهاه.

لا سيما أن ثقافة الاستهلاك تلك، هي في الواقع فردية وتتوجه للإنسان بمفرده، المشدود بتلك الصور الأسطورية خارج التزاماته السياسية والدينية والمدنية، لحظة تخلصه من عمله وخلوه من الإكراهات، ويكون في حالة تهيؤ للّهو. ذلك أن هذ النوع من الثقافة يمنحه الإحساس بعيش حريته التي تتمتع بتقدير لديه. هذه الثقافة تنتشر بكثافة فائقة في أيامنا من خلال البحث عن سعادة ليس بمقدورها تحمل قدر الإنسان إلا عبر الإندماج ضمن ثقافة منزوعة القداسة، تقذفه دون توقف في مستقبل خال من أي وعد أخروي حيث لا شيء يؤيد رغبته في القرار، فالإنسان ليس له من منفذ إلا الموت. من كل تلك الأساطير المستهلكة ومن كل تلك الصور الفاتنة أو المكابدة لم يبق له منها سوى طعم مقرف. ففي الوقت الذي جعلته التقنية تقريبا سيد الكون فإنه يصطدم بالزمن الذي يسيره نحو منتهاه. وبرغم ما أحدثه التقدم من تغيير في العالم المحيط به فإنه لم يحدث أي تغيير في حياته.

إذاً لا يلزم الحكم بسرعة على ذلك التحليل بالتشاؤم المفرط، أو إدانة وسائل الإعلام. فمقصد التوضيح الذي يدفعه، لا يهدف إلا لإبراز أحد العناصر المهمة للثقافة المعاصرة التي يمكن استعمالها للحسن أو للسيئ. وبدرجة أقل هل يلزم تفسير هذه الصفحات على أنها حنين لتلك العقليات القديمة. فإذا ما قارنا نتيجة تحليل تلك التعاليم التي يعطينا إياها علم نفس البواطن، من أجل معرفة الدور الأساسي الذي تلعبه الصور الرمزيّة والأساطير في أي ثقافة إنسانية، حتى وإن كنا في بعض الحالات لا نجد إلا أشكالا منحطة، فليس المقصود أبدا إرساء حكم قيمي على عقليات الإنسان في لحظات مختلفة من تاريخه

الطويل، إذ التحسر أو الحكم في حد ذاته ملغى. ولكن أرى أن الوظيفة الأسطورية حيث وجودها مبرهن بصورة جلية يدعم موقع الإنسان في العالم، وبذلك فلا يمكن أن تهمل لا من الفلاسفة ولا من جانب اللاهوتيين أو من جانب دعاة الأخلاق. فحتى وإن كان التعامل مع الأساطير كتعبيرات عن ثقافة مبتذلة، وحتى وإن تمت عمليات إلغاء الأسطوري التي يعتقد ببساطة أنها ذات فاعلية، فإن الإنسان الحديث يبقى رهيف الإحساس تجاه تاريخ الأسلاف إذ يبقى مسكونا بالخيالي. نكتشف يوميا عبر سياقات فردية كما الشأن في سياسات الدول، حاجة أسطورية دائمة الحضور. فهي بإمكانها طبعا أن تحول نقطة استعمالها وتحور تعبيراتها ساعية إلى نزع القداسة عن مادتها، إذ لا تعرف أبدا التماثل حتى في قلب الإنسان، لأنها موضع الاتزان بالنسبة لوجوده. فبمراعاتنا وزنا لتلك الإقتضاءات الأسطورية، التي يمكن يوما على أنقاض حضارتنا، كغيرها من السابقات المنقرضة، أن ترى مزهرة البراعم الشابة لإنسانوية جديدة.

مرجعية إضافية

W. Bascom, *The Myth-ritual theory*, journal of American Folklore, 70, 1957, p. 103-114.

S.H. Hooke, *Myth, Ritual and Kingship*, Oxford, 1958.

J. Fontenrose, *The ritual theory of myth*, University of California, Folklore Studies, 18, Berkley, 1966.

R. Bultmann, *Foi et compréhension*, tr.fr, *vol I, L'historicité de l'homme et de la révélation* ; *vol II, Eschatologie et demythologization*, Paris, Le seuil, 1969, 1970.

E. Castelli et autres, *Démythisation et Morale,* Paris, Aubier, 1965, *Mythe et Foi*, Paris, Aubier, 1966.

هوامش (الأساطير والرّموز):

(1) *Anthropologie structurale*, p.322.

(2) *Symbolik und Mythologie der alten Völker, tome I*, p. 70.

(3) *Summ. Th., III a*, p.q. 60, a1, ad2, a.4, ad.3.

(4) *Op. cit*, p. 63-64.

(5) *Maximen und Reflexionen*, éd. Tempel, II, 463.

(6) *Summ. Th., IIa, IIae*, 1,2,2m.

(7) *Psychologischen Typen*, p. 643.

(8) كما فعل ذلك:
J. Daniélou, *Les symboles chrétiens primitives*, Paris, Le Seuil, 1961.

(9) سعيت إلى الإحاطة بمسألة الرمزيّة المسيحية القديمة في:
Le Christianisme dans l'Empire romain, Paris, P.U.F., 1970, p.140-150.

(10) *Anthropologie structurale*, p.224.

(11) أقترح هذا المصطلح من جانب:
P. Daniel, *Le Symbolisme dans la mythologie grecque*, nouvelle édition, Paris, Payot, 1966, p.149-170.

(12) وردت روايتها من جانب:
Irénée de Lyon : *Contra Haereses. Cf. F.M. Sognard, La Gnose valentienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris, 1947. P. white, Supplément de la spirituelle, Paris, 1950, p. 339.

(13) *Images et Symboles*, en particulier, p. 18 et s.

(14) K. Kérényi. *Introduction à l'essence de la mythologie*, Paris, Payot, 1953, p. 9-12.

(15) *Terre Céleste et corps de résurrection*, Paris, Buchet-Chastel, 1960, p.60.

(16) *Traité d'Histoire des religions*, Paris, Payot, 1964, p. 374-375.

(17) اسم صخرتين عند مدخل البوسفور في البونت-أوكسن، يعتقد بأنهما يتقاربان لحصر البحارة الذين يغامرون بالعبور بينهما.

(18) Cf. M. Eliade, *Méphistophélès et l'androgyne*, Paris, P.U.F., 1962. p. 257.

Naissances mystiques, Paris, N.R.F., 1959, p. 132.

(19) *Catapatha Brahmana, v, 2, 1, 9 Taittiriya Samhita, v, 1, 6, 4, 2.*

(20) M. Meslin, *Vases sacrés et boissons d'éternité dans les visions des martyrs africains, Epektasis Mélanges*, J. Daniélou, Paris, Beauchesne, 1972, p.144 et 149.

(21) *Eranos Jahrbuch*, XIX, 1951, p. 41-63.

(22) إذا قبلنا تحليل:

G. Durand, *Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas, 1969, p. 363 et s.

(23) *Psychanalyse du sentiment religieux*, Paris, 1957, p. 138 et s., et *Le Prophète Elie*, Etudes carmélitaines, 1956.

(24) إنه المنهج المتبع من جانب:

C.J. Bleeker, *L'Oeil et L'Oreille, ou bien dans La Signification religieuse de la nuit*, in *The Sacred Bridge*, E.J. Brill, Leiden, 1963, p. 72-82 et 52-71.

(25) أشير إلى المقال المهم لـ: R. Bastide, *Couleur, racisme et christianisme*, Daedalus, Harvard University, 1967; tr. fr., *Cahiers universitaires catholiques*, 1967, p. 363-70 et 421-428.

(26) *Op. Cit.*, p. 250 et s.

(27) أشير إلى: Fr.Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, p. 29, 353, 386, 493.

بالإضافة إلى النقيشة الموجودة في مقبرة كالسته بروما التي تصور ابتهالات في جنّة.

(28) اللوحة مرسومة خلال القرن السابع عشر، وهي موجودة في كنيسة ساشسلن في المنطقة السويسرية بأوبوالدن، التعليق لـ:

C.G. Jung, *Les Racines de la Conscience*, Paris, Buchet-chastel, 1971, p. 19 et s.

(29) *Mythe et Métaphysique*, Paris, Flammarion, 1953, p.216.

M. Leenhardt, *Do.* (30)

Préliminaires de la mythologie, Paris, 1951, p.15. (31)

(32) أنظر المرجعية الإضافية في ما يتعلق بالأعمال الأساسية الحديثة لهذه المدرسة.

J. E. Harrison, *Prolegomena to The study of Greek Religion*, (33)
Cambridge, réed 1955;

Epilegomena to The study of Greek Religion, Cambridge, réed 1962.

H. Jeanmaire, Couroi et Courètes, Lille, 1939.

Myths and rituals, a general theory, Harfard theological Review, (34)
34, 1942.

C.F. entres autres, *Aspects du Mythe*, Paris, N.R.F. (35)
Le Mythe de l'éternel retour, N.R.F, 1949. p. 44 et s.

(36) راجع ص: 181.

D'aprés Hambruch, *Südseenmachen*, p.5. (37)

Les origines de la pensée grecque, Paris, P.U.F., 1962, p. 96-113. (38)

Philosophie der Symbolischen formen, tome II, Das mystiche. (39)
Denken, Berlin, 1925; tr. angl., Yale University Press, 1966-68.
Tr. *fr La philosophie des formes symboliques*, Les Editions de Minuit, Paris, 1972, *tome II, La pensée mythique.*

Op. cit., p. 272 et s (40)

6th Annual Report, Brean of American Ethnology, Washington, (41)
1888, repris par Cl. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, p.92 et s.

Essays on the History of Religion, Leiden, 1954. p. 86. (42)

R. Pettazzoni, *Verita del Mito, Studi e materiali di Storia delle* (43)
religione, XXI, 1947-48, p. 104-116.

حيث يقدم مرجعية بشأن القيوط.

The north American Indian Trickster, History of Religions, VI, (44)
1, 1966, p.327-350.

Structure et Herméneutique, Esprit, nov. 1963. (45)

(46) *Il problema della demitizzazione*, Roma, Istituto di Studi filosofici, Universita di Roma, 1961, p. 35- 44.

(47) راجع ص: 191.

(48) *Mémoires d'Outre-Tombe, tome II.* XLIV, 8, p. 932, éd. La Pléiade.

(49) راجع ص: 220 وما بعدها.

(50) J. Daniélou, *La Démythisation dans l'école d'Alexandrie*, in *il problema della demitizzazione*, p. 45-49.

(51) مثلا أثناء الاحتفال بحلول زمن جديد أنظر في ذلك:
M. Meslin, *La fête des Kalendes de janvier, étude d'un rituel de nouvel an,* coll, Latomus, Bruxelles, 1970, p. 95 et s.

(52) *Kerygma und Mythos*, 1941, p. 22-23.

(53) *Op. cit.*, p.41.

(54) أذكّر بالمعارضة البينة التي يبديها المفسر أ. كولمان منذ 1957م في كتابه: «مسيحولوجيا العهد الجديد»، بالإضافة كذلك إلى ك. بارث.

(55) E. Käsemann, *Das Problem des Historiches Jesus*, et *Neutestamentlichen Eragen von Heute*, articles parus dans *La Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 51, 1954 et 54, 1957.

(56) *Problèmes du personnalisme*, Paris, Le Seuil, 1952, p.58.

(57) حاولت بناء تحليل في ذلك السياق في:
Le Mythe dans le monde moderne, Revue de L'Université Laval, Quebec, XIX, 4, décembre, 1964.

خلاصة
في الإناسة الدينية

سعينا لأن تكون المواضيع الأساسية لمبحثنا معروضة ومذكورة ومتسقة في ما بينها كمناهج ابتدعها الإنسان[1]، برغم أن ثقل المهمة يبدو للوهلة الأولى مثبطا. إذ منذ ربع قرن، ولعل المقام مناسب للتذكير، أن لا أحد بإمكانه أن يتحمل بمفرده عبء معرفة كافية تيسر له أن يكون: «مؤرخ أديان». فالمجال متّسع ويحتاج لعمل أكبر بكثير من قدرة باحث واحد. ولكن لا يلزم أن يلغي الاتجاه الحالي نحو التخصص الذي صار مطلوبا، الوعي بنظر جد ضروري لمستوى أكثر عمومية، ومترفع عن العينات المحددة. فإلى الباحثين الشبان، وأعرف عن تجربة كم هم في هذا الميدان كثيرون ومتحمسون، لا أنتهي عن القول إنه يلزمهم اكتساب منهج عمل وتخصص في أحد المناحي الدقيقة من مبحثنا. وكذلك يلزمهم أيضاً عدم تناسي الحاجة الضروريّة بإلقاء نظرة موسّعة حول موضوع بحثهم بالمقارنة والمقاربة، حتى لا يتحولوا بسرعة لشغّيلة عمياء نابشة دائما في نفس الأخدود المحدد. وبحسب مادة أبحاثنا فإننا مجبرون على تجاوز الأبعاد الضرورية وغير الكافية لمجرد متابعة الأحداث التاريخية، قياسا

على أن علم الأديان يكشف بعدا مستمرا تقريبا. ولكن في الغالب عجائبي وما فوق زمني، فهو لا يمكن أن يكتفي بـ«تاريخ» للأديان. فالأمر يهدف بحسب رغبة متزنة وتفهم شامل لربط التاريخي بالاجتماعي والنفسي بتحليل البنى.

إذ إنه في كل مراحل التاريخ الديني للإنسانية كما في أي مستوى منهجي أينما كان، فإن الإنسان الذي نلاقيه دائما يبحث عن المقدّس، ويعبر عنه بواسطة لغاته المختلفة بحسب مشروطياته النفسية الاجتماعية. فالبنية الأساسية لعلم الأديان تعتمد بالأساس على الإناسة الدينية التي تهدف إلى تجاوز الوصف الساذج في الزمان والمكان لدراسة السلوكات الإنسانية أمام المقدّس. فإذا ما حددنا الظاهرة الدينية كتعبير عن الكمال الإنساني في صورته الجماعية أو الفردية فإنه من المهم أن تولي كل إناسة دينية مكانة أساسية للبعد الديني للإنسان. يتجلى ذلك على ما يبدو في دراسة المجتمعات التقليدية، التي لا تملك دولة منظمة، حيث كل نشاطات الإنسان ممزوجة بدقة. إذ في هذه المجتمعات التأليفية، يعرف السياسي والعائلي والديني ارتباطا وثيقا في ما بينه. فإذا ما كانت الإناسة السياسية تجد في كل تلك المجتمعات ثنائية: سلطة/معارضة، كنمط بنيوي للإنسان وليس لهذا أو ذاك المجتمع[2]، فكيف يتسنّى لنا تفسير ذلك دون إدخال الديني بنفس الدرجة كبنى القرابة؟ المثال المتوفر من خلال دراسات ر. باستيد موضح للغاية: فمختلف الأشكال المسيائية البرازيلية والإغريقية التي حللها لا يمكن أن تختزل في مجرد تعبير عن حرمان اقتصادي وعسف سياسي. فهذه لا تزيد عن كونها عنصرا وليست تفسيرا شاملا، ذلك ان هذه المسيائيات تحيا وجودا حقيقيا لحركات

دينية. فقد تواصلت حتى عقب الاستقلال السياسي لشعوبها، متحولة إلى كنائس ثم منقسمة إلى نحل بحسب السياق المعروف. باختصار واصلت العوامل الدينية الصرفة لهذه الحركات التطور بحسب قوانينها الخاصة. وإنه لملفت للنظر ملاحظة إلى أي مدى في أفريقيا السوداء كان للإسلام والمسيحية دور كشف قصور الأرواحية، وحيث عديد المسيائيات والحركات الدينية أو الصوفية عرفت التطور لأنها لبّت الحاجة إلى دين متعال وتكيّفت بدرجة أفضل أحيانا من المسيحية مع الوقائع الدينية السابقة.

فكل إناسة عليها أن تولي النشاط الديني للإنسان اهتماما، على الأقل في الحدود التي يمكن أن يظهر فيها الدين كشكل مراقبة على العالم اليومي الذي يحيا فيه الإنسان، وكذلك وسيلة للحضور في العالم، فما يتعلق بنشأة الكون والتنظيم الاجتماعي كما رأينا نجدهما جنبا لجنب في أساطير السيادة. إذ في كل تحليل إناسي للواقعة الدينية ثمة مسعيان ممكنان، الأول جدلي يحلل التعارض بين الطبيعي والمافوق طبيعي، بين المقدّس والدنيوي، بين المعتاد والخارق، بين المألوف والغريب مع وشك التيه في تقابلات غالبا ما تكون تصويرية، أما الثاني فهو يؤكد بوضوح على طبيعة الظاهرة الدينية. فالدين مفهوم كشكل من المعرفة، التي تحدد فعلا والرامية إلى احتواء شامل للمُعاش الإنساني. فالمقدّس يظهر وكأنه يقيم في قوة فاعلة، مانا أو أوراندا، طاقة جوهرية. وحيث المثال القيم المتوفر لنا عن نياما أفريقيا الغربية التي درست من جانب م. غريول والتي هي عبارة عن قوة مخلوقة من جانب إله وحيد ومنتشرة في شتّى أرجاء الكون وموزعة بين كافة الكائنات الحية من بشر وحيوان ونبات، وأحيانا

حتى في أمور نقدّر أنها غير حية والتي تشكل نواتات التصورات الدينية.

ذلك أن الدين، بحسب أي الأشكال التي يرتديها، يقدم تفسيرا للإنسان وللعالم، وأيضاً للإنسان داخل العالم. فهو يمكّنه من ممارسة أفعال مختلفة، ومن ربط اللحمة الاجتماعية، ومن تدعيم كل ما يحكم الوجود الجماعي. فحول المراحل الأساسية لحياة الفرد تلتقي الممارسات الشعائرية عند الولادة أو عند الرّشد، عند المرور من مرحلة عمرية لأخرى، عند الزواج أو عند الممات. بصفته عامل ارتباط والتحام يظلّل الدين الإنسان بإحساس أمان في عالم طبيعي قد يظهر له أحيانا مرعبا، خاصة عندما لا يكون هو السيد المطلق فيه، وكذلك في مجتمع يسعى لتنظيم العلاقات بين البشر فيه، وهو يجيب كذلك عن المشاغل الفردية كما الشأن عن الكروب الجماعية. نعرف جيداً أن التنظيم الديني للزمن يهدف أيضاً لتأمين الإنسان ضد ذلك الانزياح الزمني الذي يقوده نحو الممات. وبحسب مفهوم كل من ر. بنديكت و ك. كلوكوهن وآخرين، يلتقي مع وظيفية مالينوفسكي، فإن كل دين وليس ذلك العائد للمجتمعات القديمة فقط، بإمكانه أن يتحدد من خلال الوظائف التي يمارسها في المجتمع البشري ومن خلال الإجابات التي يقدمها عن الأسئلة المطروحة من جانب الإنسان، المتعلقة بالكون والحياة والممات والقوى التي تدبّر أمره. فحول مساهمته في تدعيم مؤسسات الحياة فإن الدين يتخلل كل حياة جماعية حيث يظهر ضروريا لتدعيم كل تنظيم اجتماعي.

وكظاهرة إنسانية يظهر الدين كإجابة للإنسان عن متطلبات ظرفه الخاص حيث يدفعه لتأمين انسجام كيانه بالتماثل مع حقيقة

أكبر وأكثر بقاء من ذاته. كل هذه المجهودات لا ترمي فقط لجعل ظروفه في هذا العالم قابلة للتحمل ولكن بالأخص لإضفاء معنى عليه، وفي هذا السياق فإن اعتبار الدين حقيقة صادقة يكون بمدى نجاحه في مساعدة الإنسان على إرساء وحدته مع وجوده. هذه المقاربة الإناسية للظاهرة الدينية تبدو لي أساسية، فهي الوحيدة التي يمكن أن تضفي عليها الصبغة العلمية. لأنه إذا ما عرّفنا الدين بكونه مجموع القواعد التي تجمع الإنسان والمقدّس فإننا لا نصل لتوضيح الأمر الثاني من العلاقة. ذلك أن علوم الإنسان ليس بمقدورها إدراك المافوق طبيعي، بكل تواضع وبكل جلاء يلزمنا الإقرار وبثبات أنه لا يتيسر أبدا بلوغ المقدّس إلا عبر الإنسان. لقد سعى ب. تلّيش في جلّ أعماله لإبراز ان الدين شديد الالتصاق بالثقافة ومن الخطأ عزل المقدّس عن الدنيوي. لأنه في عمق كل ثقافة إنسانية تضرب الظاهرة الدينية بجذورها(3). فعلى نحو ما قال بلباقة «ليست الرموز الدينية حجرا متساقطا من السماء بل هي مترسخة في جميع التجربة البشرية، فلا يتيسر لنا فهمها إلا بوضعنا في الحسبان السياق الاجتماعي والثقافي الذي تطورت عبره، والذي وقفت ضده في بعض الأحيان»(4).

ولكن الرؤية الإناسية للظاهرة الدينية تتطلب بحسب منهج صائب اهتماما يتعلق بالمسألة التأويلية فكيف تتيسر قراءة مختلف تلك اللغات وفك طلاسمها: الطقوسية والأسطورية والرمزيّة والمفهومية التي عبر من خلالها الإنسان عن بحثه وفهمه للمقدّس؟

كل لغة هي الكائن نفسه متكلما عبر الإنسان. إذ نستطيع التفكير على طريقة هايدغر أن الإنسان لا يتواجد حقا إلا إذا ما عبر عن أفكاره وتخميناته الخاصة، ذات الطابع البدائي، إنه كيان

الإنسان الذي يتكلم عبره. بتطبيقها في المجال الديني لم تنفك التأويلية منذ نصف قرن عن بث الفرقة بين الفلاسفة واللاهوتيين وفي إثارة أبحاث جديدة وإيجابية. فإذا ما كانت اللّغة هي الآلة المصيرية التي بواسطتها يخاطب الإنسان حدسه الأول فإن التأويلية التي ترمي إلى إعادة بناء معنى ذلك الخطاب يجب أن تدرك بمثابة واقعة اجتماعية. قال ج. واش لاحقاً إنه ليس بإمكانه الفهم إلا عبر الكثافة الإنسانية لـ: *Zusammenleben*- أي «للمعايشة»(5)، إذ أن كل مسعى لفهم تجربة دينية مصوغة ضمن لغة ما يتعلق بالشخص القائم بعملية التأويل، حيث إن فهم الظاهرة الدينية يجمع دائما بين تفسير ذاتي يبحث عن المعنى النفسي لذلك الحدث عند صانعه، وتفسير موضوعي يأخذ نفس الحدث باحثا فيه عن المعنى الجلي. إن علم الأديان ليس له من هدف سوى الإدراك الأكثر شمولية والمتيسر للديني، حتى وإن كانت مقولة فهم كلي موضوعي مثيرة لنوع من اللاواقعية. ولأن التأويلية هي أكثر من أن تكون تفسيرا للغة خاصة، فهي تشكل في حد ذاتها سياقا، فيه النص والأسطورة التي نقوم بتحليلها، يمسنا مباشرة. ففهمها ليس متحققا كليا إلا إذا أحسسنا أننا مشدودون من جانبها. فتلك اللغات الإنسانية التي فككنا رموزها تحضر كبنى دلالية حمالة لصنفين من المعنى، وهنا يكون دور التأويلية بالتحديد كشف الدلالة الخفية في الدلالة الظاهرة والحرفية. والظواهرية وعلم التشكل الديني، يوحيان إلينا بوجود عدد من الرموز، وعلم نفس البواطن يكشف لنا أيضاً عن أشياء مماثلة. وبحسب التأويلية المطبقة في الدراسة، فإن المعنى الأول أو الدلالة الخفية هي التي تطفو على مستوى وعي الباحث. فكل تفسير وكل محاولة للفهم

هي اختزال للمدلولات المختلفة لتلك الرموز عارضة إياها على محك تحليلها الخاص. الواجب إذاً دفع التكامل بعيداً والعبور من المجال الدلالي إلى مجال الكائن. فتحليل أشكال السلوك الإنساني أمام المقدّس والطقوس والأساطير والمعتقدات بصفتها أنماط تصورات مختلفة، كل ذلك يقود الإنسان إلى التفكر في ذاته، إنه يفهم ذاته عبر ما يدركه من خلال تجاربه الدينية الخاصة. فالإنسان الذي يستوقفه المقدّس، من خلاله يكون وعي وجوده[6].

أسمع تساؤلا بشأن هل أن علم الأديان علم تجريبي؟ باعتقادنا أنه مؤسس على الملاحظة العينية للوقائع الدينية المنتشرة عبر مختلف الثقافات البشرية، فالمكانة المخصصة للتأويلية إلى جانب التخوف من كل منهج تجريبي، والذي هو في النهاية اختزالي، أَوَلا يدفع ذلك العلم نحو تحويله لمجرد فلسفة استنباطية نظرية منتحلة؟ كمؤرخ تكوينا واشتغالا أرى من اللازم عدم التوقف عند ذلك التعارض الظاهري، فعلم الأديان لن يعرف الازدهار التام إلا لحظة يتحقق التوليف فيه بين أولئك الذين يفتشون عن المعنى الأساسي للبنى الأساسية للإنسان، عبر الأساطير والصور والرموز. فلفهم جوهر الواقعة الدينية، ولو بصورة مبتسرة، يتحتم علينا المرور دون توقف من التاريخي والاجتماعي نحو البنى الأكثر عمقا للتفكير، للغة المحكية واللاوعي البشري. فهل يلزم تكرار القول ولمرة أخرى، أنه لا وجود لنقطة واحدة ونمط بعينه لفهم المواقف الدينية للإنسان، وأن كل تحليل يكتفي بتطبيق تأويلية وحيدة على موضوعه يصبح مشوها ومنقوصا؟ برسم صورة مجازية لمفتتح هذا الكتاب فسنصبح أصحاب آلة رائعة ذات أنغام

جد متنوعة، وليس فقط الاكتفاء بتحديد علاقات مقاسة على آلة وحيدة الوتر.

ذلك أن ملاقاة الإنسان ومصادفته ليس في معزل في كونه الأصغر، ولكن داخل واقع مغاير ومتسع، والذي يتعذر تحديده بصورة شاملة أو بصورة تامة. فكونية الخبرات الدينية وتنوعاتها اللامحدودة تفسر جيداً الغنى الحاصل بفضل مبحثنا لكل من يريد، بجدية، التخصص. إن دراسة حضور تلك الظواهر الدينية عبر مختلف ثقافات الإنسان كما هو الشأن بترسباتها في كيانه، لا يمكن إلا أن يؤدي إلى معرفة جيدة بالكائن الإنساني. وبتأكيدنا أن المقدّس يتجلّى في ضوء تلك التحاليل المختلفة كعنصر في بنية الإنسان ذاته، وليس كمرحلة في تاريخه العقلي. فإننا لا نصدر أي حكم قيمي حول صحة أو بطلان الدين إذ نلاحظ ببساطة حتى في الحالات التي ننازع فيها بشدة أشكال التعبير عن المقدّس ان ذلك يبقى بمثابة المطلب الأساسي للإنسان. فكل مرة يدرك فيها الكائن الإنساني أنه يمثل سؤالا مطروحا على نفسه كما على الآخرين، وانه ليس محايثا لذاته، وأنه لا يمتلك وحده الإجابة عن كيانه الخاص، فإنه يلاقي بشكل ما المقدّس. أعرف جيداً أن النقد الثلاثي لكل من ماركس ونيتشه وفرويد قد اعتقد أنه أتم عملية استئصال جذرية للظاهرة الدينية، حيث سعى كل منهم بحسب منظوره لتفسير النشأة وكشف النشاط باسم سياق لاغ للقداسة. إنه صحيح من ناحية أخرى ان التحكم المتطور للإنسان بمقدرات العالم مضافا إليها الارتقاء الذي تعرفه العلوم الإنسانية جعل الظاهرة الدينية تشهد تغيرا متطورا في أعيننا. في حين أن المقدّس لم يهجر نهائيا الوجود الإنساني، إذ إنه في فترات الأزمة بإمكانه

أن يعبر إلى الوعي تحت أشكال مختلفة ومنتحلة، أو أحيانا مغتربة. ولكن لا يبدو نزع القداسة دائما نهائيا فكل جماعة بشرية تولّد بحسب ديناميتها الخاصة مقدّسا جديدا يحوي ويدعم أفعالها، بالقياس الدقيق حيث يكون ذلك المقدّس عالم الإنسان المرفوع فوق الفعل اليومي. ودون ذلك فإن المجتمعات البشرية تعرف نوعا من اليأس الأنطولوجي والذي ينجر عنه تبعا لذلك أفولها.

أيضاً، الفرد المكروب والوجِل، حين يدرك أنه مرمي في هذا العالم حيث لا يلاقيه إلا العدم في ظل زمن زائل، فإنه يكابد أصناف الكرب المختلفة المتعلقة بالقدر والموت والمتعلقة بالخواء والسخف وأيضاً بالذنب والعذاب. نستطيع أن نضع أمام أي فرد موقف إقدام وتدعيم لكيانه عموما، ولكن المنبع النهائي لتلك الأشكال الوجودية لتحقيق الذات، هو بكل وضوح انخراط الإنسان في حقيقة متعالية عبرها يتم اكتشاف الكائن. فشجاعة الوجود قد تكون عبر أقرانه، حيث يتم للإنسان تحقيقها، أو في ملاقاة إنسان حيث يستوقفه خطابه أو أيضاً في الوفاء اليومي وغير المعروف لمؤسّسة كنسية. أو أيضاً كما يعتقد بذلك ب. تلّيش «في الإله الذي يتجلى حينما يختفي الإله في الغم والشك»[7]. إذ الشيء المهم الذي يبقى وراء تلك الأشكال المختلفة للمقدّس- المُعاش التي نسعى لفهمها، هو جوهر الكائن الإنساني، الذي نلمحه في علاقاته مع تلك الواقعة العجائبية التي يقبلها أو يرفضها كمرشد ومرجع لحياته الخاصة.

وتبعا لذلك فالكل في وجل، إذ المسألة فردية لأن لا أحد يستطيع أن يكشف أمر ذاك الذي لا يزال يربض بين الغفو واليقظة في فجر معرفتنا، فمنتهى وصولنا كان عند عتبة مدخل وعينا.

هوامش (الخلاصة):

(1) ليس كلها، لم أهتم إلا بالبعض، أشير إلى بعض المواضيع التي يمكن أن تساهم في دفع التحليلات قدما مثل: العجيب والظاهرة الدينية.

Cf. M. *Le christianisme dans l'Empire romain*, p.168 et s.

Les phénomènes religieux populaires dans les religions populaires, colloque international 1970, éd par B. Lacroix et P. Boglioni, coll. Histoire et Sociologie de la culture, 3, les Presses de l'Université Laval Québec, 1972.

(2) G. Balandier, *l'Anthropologie politique*, Paris, P.U.F., 1967.

(3) *Systematic theology*, 3 vol, Chicago-Londres, 1964.

(4) *The significance of the History of religion*, in *Essays on Understanding*, éd. J.M. Kitagawa, University of Chicago Press, 1967, p.254.

(5) *Das verstehen, vol. I*, Einleitung, Tubingen, 1926.

(6) أشير إلى الصفحات القيمة لـ:

P. Ricoeur, *Existence et Herméneutique,* dans *Le Conflit des interprétations*, Paris, Le Seuil, 1969,p.7-28.

(7) *The courage to be,* Yale University Press, 1952, tr. fr de F. Chapery, Casterman, 1967, p.187, et collection, livre et vie, éd du seuil, 1971, p.181.

عزّ الدّين عناية

مواليد سوسة، تونس 1966.

يدرّس بجامعة لاسابيينسا بروما والأورينتالي بنابولي. له عدة ترجمات من الإيطالية إلى العربية منها:

-"أنطولوجيا الشعر الإيطالي المعاصر".

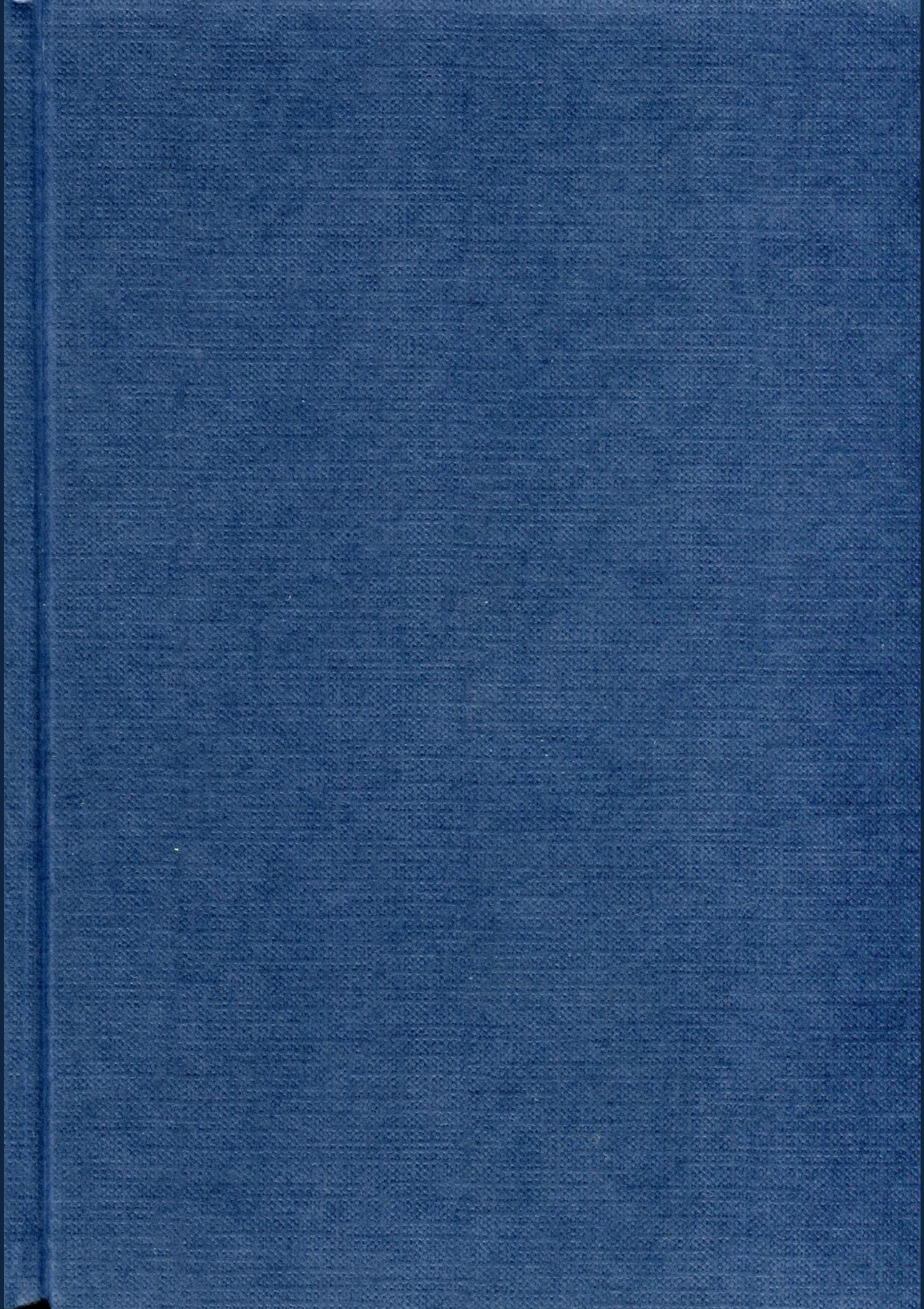
-ديوان "سباق البشر" للشاعر تيسيانو روسي.

-"تاريخ الاستعمار الإيطالي في ليبيا" للمؤرخ أنجيلو دِل بوكا.

كما ترجم من العربية إلى الإيطالية:

-ديوان "المرائي والمراقي" للشاعر محمّد الخالدي.

-"اليمن: مختارات من شعر المقالحي".



لقد عرَف الإنسان المقدّس، منذ وجوده، وسعى دائماً لمواجهة «القلق العميق الذي يكتُنف وجوده داخل كون قُذف فيه وأُسلم للموت». تجلّى ذلك عبر منظومات تعبير، سواء كانت مفاهيمية أو طقوسية أو رمزيّة، باعتبارها تمظهرات عبر لغات الإنسان وأشكال عيشه.

هذا ما يدرسه هذا الكتاب الذي يُعَدّ من الكلاسيكيات في مناهج دراسة الظواهر الدينية، مقدماً نموذجاً للقراءة العلميّة لظاهرة التديّن وللمقدّس.

وفي حين يحضر «علم الأديان» كعلم مستقل يناقش إشكالات على صلة حميمة بحياة الإنسان، فإن الأبحاث التي تتناول الظاهرة الدينية في الفكر العربي المعاصرتكاد تنحصر في العلوم الشرعيّة والفقهيّة. ويبقى العقل (المؤمن أو العلماني) يطوف حول المناهج القديمة التي تبلورت في أحضان الملل والنّحل. فتستمر في الانقسامات ذات الطابع المذهبي، بين الفرق والمذاهب، وليس بين الآراء.

إن ترجمة هذا الكتاب تهدف إلى إطلاع القارىء العربي على حقول معرفية ترتبط بـ «العلوم الدينية» بالمعنى الابستمولوجي للكلمة، مثل: علم الاجتماع الديني، أو الإناسة الدينيّة أو علم النفس الديني... وهي علوم نحتاج إليها لننفتح على رحابة تنوع العلاقة بالمقدّس والفهم العلمي لظواهر التديّن.

المعارف العامة
الفلسفة وعلم النفس
الديانات
العلوم الاجتماعية
اللغات
العلوم الطبيعية والدقيقة / التطبيقية
الفنون والألعاب الرياضية
الأدب
التاريخ والجغرافيا وكتب السيرة



328 صفحة
ISBN 978-9953-68-367-0



تصميم الغلاف: علي الصغير